مصارع المصارع

تأليف

نصير الدين الطوسي

(٥٩٧هـ - ٦٧٢هـ)

حققه وقَدَّم له

الدكتور فيصل بدير عون

أستاذ الفلسفة

بكلية الآداب - جامعة عين شمس

دار الثقافة للنشر والطبع

ت : ٥٩٠٤٦٩٦


بسم الله الرحمن الرحيم

الفهرس

النص



تصدير عام

يُعد الطوسي من المفكـرين الاسلاميين البارزين عبر تاريخ الفكر الاسلامي ، كله ، ولا أقول الفلسفة الاسلامية فحسب. ذلك أن الطوسي كان من الفلاسفة الموسوعيين الذين خاضوا كل مجالات المعرفه ، وكان له في كل مجال موقف وعمل ، إنْ لم تكن اعمال كثيرة. ونحن نعلم ، بطبيعة الحال ، أن كل الفلاسفة آنذاك سواء فى عصر الطوسى ، وما قبله ، حتى فجر الفلسفةاليونانية، كانوا يبحثون في كل صفحات الكون الكبير:الله (الإله) ، العالم ثم الانسان وبحثهم لم يكن قاصرا على الجانب النظرى بل كان يمتد أيضا إلى الجانب العلمى العملى . فالفلسفة كما كانوا يفهمونها ليست علما فقط ، وإن كان هذا واردا ، ولكنها أيضا فن ، إنها علم وعمل بحسب هذا العلم.

وفيلسوفنا الذى نتحدث عنه اليوم ، ونقدم كتابه إلي المكتبة العربية ، يكاد يكون طرازا فريدا ، مع أن الرجل لم ينل حظه إلى الآن من الدراسة والبحث. ولقد اشتهر الطوسي فى حياته بحسبانه عالما من علماء الأرصاد البارزين وسياسيا محنكا حيث شغل منصب الوزارة لفترة من الزمن. لكن شهرة الطوسى بعد مماته لم يكن سببها كونه عالما من علماء الفلك والأرصاد ، بل من جهة كونه دارسا للفلسفة وشارحا من الشراح الكبار لأعمال إبن سينا. أى أن الرجل اشتهر فى حياته بحسبانه عالما وفى مماته باعتباره فيلسوفا.

ونظراً لأهميته الفكرية فقد شغل إهتمام المؤرخين فلا نكاد نجد كتابا أرخ لحركة الفكر الاسلامى إلا وخصص قدرا لابأس به عن حياة الرجل وأعماله.

لقد كتب عنه القدماء والمحدثون على حد سواء. فمن القدماء نجد ابن شاكر الكتبى فى كتابه "فوات الوفيات" وابن العبرى فى كتابه " تاريخ مختصر الدول " وابن العماد فى كتابه" شذرات الذهب" وابن الفوطى فى " الحوادث الجامعة" وابن الجوزى فى " إغاثه اللهفان " ، وابن كثيرفى " البداية والنهاية " الخ. أما عن المحدثين فنجد بروكلمان فى كتابه الهام " تاريخ الأدب العربى " وتحدث عنه الأستاذ والصديق المرحوم فؤاد السيد فى " فهرس المخطوطات العربية بدار الكتب المصرية " . كذلك نجد معلومات عنه فى " الفهرس التمهيدى لمعهد المخطوطات العربية " وفى دوائر المعارف الحديثه نجد الأعلام للزركلى (جـ٧) وكذلك دائرة المعارف للبستانى (المجلد ١١ طهران) . كذلك كتب عنه محمد فريد وجدى فى دائرة معارف القرن العشرين (المجلد ٥ط٣ دار المعرفه بيروت). كذلك توجد ترجمة مختصرة لحياته وأعماله فى دائرة المعارف الاسلامية (المجلد ١٥).

وعلى ضوء هذه المعلومات التى وصلت الينا عن سيرة حياة الطوسى وعن أهم أعماله نستطيع أن نقول إن الاسم الكامل للطوسى هو " نصير الدين محمد بن محمد إبن الحسن الطوسى " (وأحيانا يذكر فيقال إنه : " على نصير الدين الطوسى" ويقال ايضا إنه : " نصير الدين ابو جعفر محمد بن الحسن " أو " نصير الدين أبو عبد الله الطوسى " . ولد فيلسوفنا بطوس عام ٥٩٧ هـ الموافق ١٢٠٠ م . وتوفى ببغداد فى الثامن عشر من ذى الحجة سنة ٦٧٢هـ الموافق ٢٦ يونيو سنة ١٢٧٤م (راجع دائرة المعارف الاسلامية المجلد ١٥ بدون تاريخ ، وكذلك دائرة المعارف للبستانى المجلد ١١ - بدون تاريخ ايضا، طبعه طهران ، وراجع أيضا. الصفدى: الوافى بالوفيات جـ ١ ط٢ ، ص١٨٣ – الناشر فرانز شتاينر ، فيسبادن) .

ولد نصير الطوسى إذن بطوس حيث انتقل منها إلى " نيسابور" وهناك تتلمذ على يد : معين الديـن سالم بن بدران المصرى المعتزلى ، وفريد الديـن الداماد وكمال الديـن بن يونس الموصلى. وقد درس فى هذه الفتره الحكمة

والفقه والرياضيات والمنطق. ثم عاد بعد ذلك إلى طوس مرة أخرى بسبب اجتياح المغول " نيسابور" وقضائهم على من فيها. (راجع فوات الوفيات جـ٢ ص٣١ ـ نشرة محمد محي الدين عبد الحميد ـ النهضة المصرية ـ القاهـرة سنة١٩٥١م).

ولقد ارتبط الطوسي بالمذهب الشيعي منذ ذلك الوقت الذي وجه له فيه الوزير ناصر الدين عبد الرحيم بن أبي منصور الدعوة إلى " قوهستان" . ومع أنه تظاهر في فترة من فترات حياته بِبُعْدِه عن هذا الاتجاه ، إلا أن ذلك كان في رأينا مرحله" تكتيكية" إنْ جاز التعبير ولم يكن موقفا حقيقيا منه. لقد اضطر الطوسي إلى وضع يده في يد "هولاكو" وذلك بعد سقوط قلعة "الموت" في يد المغول ، حيث خشي الطوسي على حياته فكان أن لجأ إلى المغول.

ومن يتابع الخط الفكري للطوسي يجد أنه أحد تلاميذ إبن سينا المخلصين مع البعد الزمني بين الرجلين (كما سنرى). ذلك أن اساتذة الطوسي تتلمذوا سواء بطريقة مباشرة أو غير مباشرة على كتب إبن سينا. فقد أخذ استاذ الطوسي: ابو حامد بن أبي بكر ابراهيم النيسابوري (المتوفي عام ٦٢٧هـ والمشهور بالشيخ العطار) أخذ علمه عن صدر الدين السرقسي الذي تتلمذ على أفضل الدين الغيلاني تلميذ بهمنيار الذي اخذ علمه عن عباس اللوكري ، الذي كان ممن أخذ الإشـراقية عن الشيخ الرئيس ابي علي بن سينا . (راجع د. عبد الامير الاعسم في كتابه: نصير الدين الطوسي ص ٧٥ ـ ٧٦ منشورات عويدات ، بيروت ط١ سنة١٩٧٥م).

بدأ نصير الدين الطوسي حياته العلمية ، كما تقول دائرة المعارف الاسلامية ، فلكيا للوالي الإسماعيلي: " نصير الدين عبد الرحمن بن أبي منصور "في" "سرتخت " وانفضح سعي نصير الدين في الانتقال إلى بلاط الخليفة فوضع تحت الرقابة في "سر تخت" ثم في " الموت" مع السماح له بالبقاء في منصبه والمضي في أبحاثه لا يعوقه عائق.

وفى سنة ٦٥٤هـ نجح فى أن يوقع" ركن الدين خورشاه" رأس الحشاشين فى يد "هولاكو" ثم صحب هولاكو فى غزو بغداد وأقام بأمره مرصداً فى مراغه كما نعلم . ثم أصبح وزيرا وناظرا للأوقاف. وظل يشغل منصبه هذا فى عهد "أباقا" بلا انقطاع حتى الممات (راجع دائرة المعارف الاسلاميةص ٣٨٧).

ولقد كانت علاقه الطوسى بهولاكو قوية للغاية حيث كان هذا الأخير يستشير فليسوفنا ويجرى على رأيه وصرفه فى الأموال. وكان يثق بعلمه وبراعته فى التنجيم ومعرفة ما سيكون وما يؤول إلى درب الخطوب وصرف اخطارها. فاستولى الطوسى على عقل هولاكو بحيث كان لا يركب ولا يسافر الا وقت ما يأمره به (راجع فوات الوفيات: ابن شاكر الكتبى جـ٢ ص٣١٠ تحقيق محمد محى الدين عبد الحميد - النهضة العربه سنة ١٩٥١م وكذلك دائرة المعارف للبستانى ص ٣٥٩).

وبسبب هذه الصلة القوية نجح الطوسى ، كما أشرنا فى أن يبنى بمدينة مراغة قُبَّةً ومرصدا عظيما ، واتخذ فى ذلك خزانة عظيمة فسيحة الأرصاد وملأها من الكتب التى نهبت من بغداد والشام والجزيرة حتى تجمع فيها زيادة على أربعمائه ألف مجلد ، وجمع من حوله المنجمين والفلاسفة والفضلاء وأغدق عليهم الاموال. (راجع الصفدى: الوافى بالوفيات ص١٧٩ وكذلك وفاة الوفيات جـ٢ ص ٣١١ وكذلك دائرة المعارف للبستانى ص٣٥٩ والأعلام للزركلى جـ٧ ص ٢٥٧).

أيضا بسبب هذه الصلة القوية بالسلطة الحاكمة نجح الطوسى فى أن يحمى جمعاً غفيرا من الشيعة أثناء الدمار الذى لحق بالبلاد على يد المغول " فلقد تمكن (الطوسى) بشفاعته من أن يعامل الشيعة بشىء من الرحمة فى أتون الدمار الذى أنزله المغول بالبلاد الاسلامية وأن تبقى مزاراتهم المقدسة فى جنوبى أرض الجزيرة بمنجاة من الهلاك ، « دائرة المعارف

الاســلامية جـ ٢٥ ص ٣٧٩ » وإلى هذا المعنى أيضا أشار الصفدى بقوله: "كان للمسلمين به (الطوسى) نفع خصوصا الشيعة والعلويين والحكماء وغيرهـم ، وكان يبرهم ويقضى اشغالهم ويحمى أوقافهم٠٠٠(راجع الوافى بالوفيات جـ١ ص ١٨٢)٠

ولقد أجمع كل من أرَّخَ للطوسى على أنه كان على جانب كبير من الذكاء والدهاء ، وكان أيضا على درجةٍ عالية من الطيبة والأخلاق ٠ لقد كان حسن المظهر والمخبر ، وكان فاضلا يجل الكبير والصغير على حد سواء ، فقد قال عنه ابن المطهر الحلى "كان أشرف من شاهدناه وَفيٌّ الأخلاق: (راجع د٠ عبد الامير الاعسم ص ٨٠)٠ لقد كان الرجل متواضعا إلى أقصى حد وكان جوادا ، حسن العشرة غزير العلم والفضل ، يحسن استقبال الجميع٠ ولعل ذلك كان من جملة الاسباب التى جعلت منه أستاذا ومعلما ناجحا حيث خلف من بعده تلاميذ كان لهم شأن كبير فى زمانهم٠ من هؤلاء التلاميذ، على سبيل المثال ، نجد: " ميثم البحراني" (استاذ صدر الدين الشيرازى) وابن المطهر الحلى ، (رغم ما يذكر من أن الطوسى تتلمذ على يديه!!) كذلك نجد من تلاميذ الطوسى "عبد الكريم بن أحمد بن طاووس " و" قطب الدين محمد بن مسعود الشيرازى "و" نجم الدين على بن عمر، و" شهاب الدين ابى بكر الكازرونى " (راجع د٠ عبد الأمير الاعسم ص٧٩)٠أما عن أبنائه من صلبه فقد ذكر ابن شاكر الكتبى أنه خلف من الأولاد: صدر الدين على ، والأصيل حسن والفخر أحمد ٠ وولى صدر الدين بعد أبيه غالب مناصبه٠٠راجع فوات الوفيات جـ٢ ص٣١٢)٠

من أهم اعماله:

المفكرون الكبار لابد وأن يكون لهم وجود حى ونابض وفعال سواء فى حياتهم أو بعد مماتهم٠ والطوسى من هذا الطراز الكبير الذى ترك بصمات واضحة على من بعده ، فضلا عن أنه خَلَّف لنا تراثا هائلا ما زال القدر الأكبر

منه : إما مفقوداً أومخطوطا حتى يومنا هذا. فلقد كان الرجل عالما وفليسوفا وشاعرا ومترجما ، وله فى كل فرع من فروع المعرفة هذه كتب ورسائل.

ونحن لن نستطيع فى هذا المجال أن نحصر كل أعماله وسوف نكتفى هنا بالاشارة إلى أهمها فحسب. ولا شك أن كتب الطـوسى العلمية لم تعد لها أهمية تذكر ، هكذا الحال فى تاريخ العلم ، بعكس الفلسفة لأن تاريخ الفلسفة ، كما نعلم ، فلسفة.فلا يستطيع أى دارس للفلسفة أن يبدأ من حيث انتهى المعاصرون ، بل لابد لهذا الدارس أن يبدأ الطريق من أوله ، يبدأ من الحضارات الشرقية القديمة مارا بالفلسفة اليونانية...الخ. ولقد اختلف المؤرخون فى حصر أعمال الطوسى. فقد ذكر" بروكلمان. أنه كتب مايربو على ٥٦ ست وخمسين مؤلفاً ، بينما يقول " محسن الامين فى كتابه " اعيان الشيعة (ص ٤٦ ط بيروت سنة ١٩٥٩) أن الطوسى كتب ما يقرب من ٨٥ خمس وثمانين عملاً بين كتاب ورسالة وردٍّ على بعض الاستفسارات. ولقد حصر الدكتور "عبد الاميرالاعسم" أعمال الطوسى فذكر له ما يربو على ١٦٠ مائه وستين عملا (راجع كتابه عن الطوسى من ص ٩٩ ـ ص١٢٥). وفيما يتعلق بمجالنا نحن نجد أن الطوسى كتب عدة كتب هامة: ففى مجال " علم الكلام" نجد أن للطوسى عدة كتب هامه منها: "الغيبيات"و " تلخيص المحصل "و تجريد الاعتقاد "و" قواعد العقائد "حيث شرح من خلال هذا الاخير نظرية الشيعة الاثنى عشرية فى الإمامة شرحاً وافياً ، وله أيضا "تجريد الكلام" (وهناك من يقول عنه تحرير الكلام) و "التذكرة"و" الجبرو الاختيار "ثم" رسالة فى الامامة ".

أما فى مجال الفلسفة فقد كتب :" شرح الإشارات والتنبيهات " و "حل مشكلات الإشارات " حيث رد فيه على شرح الفخر الرازى لعين كتاب ابن سينا (الاشارات) . كذلك نجد له " اثبات العقل الفعال "و" تجريد المنطق " و" تهافت الفلاسفة " و " بقاء النفس بعد فناء الجسد " و " رسالة فى إثبات الجوهر المفارق " ثم " مصارعة المصارع".

وفى مجال الأخلاق نجد له عدة كتب ورسائل منها " الأخلاق" و" أخلاق

ناصرى " الذى أهداه إلى ناصر الدين عبد الرحيم بن أبى منصور الاسمـاعيلي صاحب " قوهستان " وأحد وزراء علاء الدين الراعى الاسماعيلى وقد أفاد الطوسى فى تأليفه لهذا الكتاب من " مَسْكويه " إلى حد كبير. كذلك كتب الطوسى فى هذا الصـدد " آداب المتعلمين ".

وفى مجال التصوف نجد له كتاباً هاما هو " أوصاف الأشراف ".

وفى مجـال العلم بالمعنـى التقنى لهـذا اللفـظ نجد له أعمالا هامة منهـا " تحرير كتـاب المناظر " (وقد افاد فى تأليفه له من كتاب " البصريات لاقليدس) ، وله أيضا " رسالة فى انعكاسات الشعاعات وانعطافها " و " اختبارات النجوم" و " التعليق على قانون ابن سينا"..

وفضلا عن ذلك كله فقد قام " الطوسى ؛ بتصحيح مجموعة من أعمال المترجمين فقد صحح ترجمات كل من " ثابت بن قرة " وقسطا بن لوقا " و " اسحق بن حنين " لكتب الاغريق فى الرياضيات والفلك (راجع دائرة المعارف الاسلامية ص ٣٧٩).

مصارعة المصارع وابن سينا:

ترتبط شهرة نصير الدين الطوسى الآن بصلته الوثيقة بابن سينا ، صحيح أنه كان فى حياته باحثا علميا وفلكيا ورياضيا لامعا ، لكن ذلك الآن أضحى فى ذمة التاريخ وحده. أما آثاره الفلسفية فمازالت حية حتى يومنا هذا. ومن يتتبع حياة الطوسى وأراءه - الفلسفية يجد أنه حذا حذو ابن سينا فى معظم ما ذهب اليه وأنه قد عَدَّه النموذج " الكامل " للفيلسوف إن جاز التعبير.

نحن نعلم أن الفلسفة تعاند التصوف وأن التصوف بدوره يعاند الفلسفة (التى تعنى البرهان العقلى) ونعلم أيضا أن ابن سينا كان فيلسوفا ومع ذلك لم يهاجم التصوف ولم ينكر على الصوفية مواجيدهم وأحوالهم. فلقد ذكر فى الإشارات والتنبيهات قوله: إذا بلغك أنّ عارفاً أمسك عن القوت المرزوء له مدة

غير معتادةٍ فاسجح بالتصديق ، واعتبر ذلك من مذاهب الطبيعة المشهورة...
اذا بلغك أن عارفاً أطاق بقوته فعلا إنْ تحريكا أوحركة يخرج عن وسع مثله ، فلا تتلقه بكل ذلك الإنكار فلقد تجد إلى سببه سبيلا فى اعتبار مذاهب الطبيعة. واذا بلغك أن عارفاً حَدَّث عن غيب فأصابه متقدما ببشرى أو نذير فصدّق ولا يتعسرن عليك الايمان به فإن لذلك فى مذاهب الطبيعة أسبابا معلومة (الاشارات ط٢ ص ١١١ ـ ١١٩ دار المعارف بالقاهرة). أى أن ابن سينا لم ينكر معاينة بعض الصوفية لبعض الأمور الغيبية... وهنا نجد أن الطوسى يقف على نفس شاطىء التصوف الذى وقف عليه ابن سينا.

فقد كتب النصير كتابه " أوصاف الأشراف" لكى يحدد موقفه ويعبر من خلاله عن التجارب الروحية لدى نفر من الصوفية. وهذا الكتاب لا نستطيع أن نقول إنه صدر عن تجربة روحية حية خاضها الطوسى. فالرجل ، كما اجمع المؤرخون ، شأنه شأن ابن سينا ، لم يكتو بنار العشق الالهى ، لم يكن زاهداً بالمعنى الصوفى ، ولم يعزل نفسه عن الناس أويعتزلهم وباختصار فإنه لم يسر على درب الصوفية. ومع ذلك كله نجده يبرر مواقف غلاة الصوفية القائلين بالحلول والاتحاد... الخ فقد اشار إلى " الحلاج " وإلى أبى يزيد البسطامى.. وعلق على مقالتيهما " أنا الحق " " وسبحانى ما أعظم شانى " بأنّ أيّاً منهما لم يدّع دعوى الإلهية بل دعوى نفى انيته ليثبت إنية غيره وهو المطلق. ولذلك نجد أن الدكتور كامل الشيبى فى كتابه : " الفكر الشيعى " يتحدث عن هذا الرأى من قِبلَ الطوسى قائلا "إن الطوسى باعتباراعتذاره عن الحلاج أول مفكر شيعى يذهب علانية إلى القول بصحة اعتقاد الحلاج... (راجع د. عبد الامير الاعسم ص١٧١ وكذلك دائرة المعارف الاسلامية ص١٥ ص ٣٧٩).

ولا شك أن موقف الطوسى هذا من التصوفُ يعد امتدادا لأراء ابن سينا فى التصوف والصوفيه والتى قررها فى آخر اعماله " الاشارات والتنبيهات."

أضــف إلى ذلك أن آراء الطوســى الفلسـفية لاتختلف البته عن أراء ابن سينا ، بل إن اهمية الطوسى الفلسفية تكمن فى أنه حاول أن يُحيى

الفلسفة التي كادت تحتضر على يد الغزالي. ونحن نعلم أن الغزالي قد هاجم الفلسفة في شخص ابن سينا، وامتد نفوذ الغزالي إلى الشهر ستاني الذى يعد امتدادا للاتجاه الأشعرى ذلك الاتجاه الذى وحّد بين كل من الغزالي والشهرستانى من هذه الجهة - ومن هنا نهض الطوسى لكى يرد على الغزالى ممثلا فى الشهرستانى ومدافعا فى عين الوقت عن أستاذه ابن سينا يقول الطوسى فى هذا الصدد وفى حديثه عن رده على الشهرستاني يقول " وأنا (الطوسى) أورد ما أورده (الشهرستانى) وأقول فيه (أى فى الرد على أقوال الشهرستانى) على منوال ما قال ابن سينا واتباعه " (راجع المخطوط ص ٢١٨).

وفى هذا الصدد أيضا نجد أن الطوسى قد هاجم فخر الدين الرازى (الأشعرى) حيث أن الرازى قد شرح الاشارات والتنبيهات، كما نعلم ، لكن شرحه لم يرق للطوسى فكان أن قام أولا بعمل شرح خاص به على الاشارات والتنبيهات ثم اعقب ذلك بكتاب آخر هو " حل مشكلات الاشارات " رَدَّ فيه على شرح الرازى لكتاب إبن سينا سالف الذكر ، وبَيَّنَ تهافت آراء الفخر حيث قال عن شرحه للإشارات (أى شرح الرازي) " هذا به جرح وما هو شرح " (الصفدى: الوافى بالوافيات ص ١٨١).

كذلك نجد أنه مما يؤكد متابعة الطوسى لإبن سينا متابعة كاملة أن ابن القيم الجوزية فى كتابه " إغاثه اللهفان" جـ٢ ص ٢٦٥ ـ مصر سنة ١٩٣٩) قد وحَّد بين موقف ابن سينا وبين موقف الطوسى ، حيث صب عليهم معا هجومه إذْ اعتبرهما شخصا واحداً أو على حد تعبيره هو " أن الطوسى بمنزلة ابن سينا فكأن ابن القيم الجوزية أدرك بما لا يدع مجالا للشك أن فلسفة الطوسى هى بعينها فلسفة إبن سينا. أو بعبارة أخرى أدرك أن الطوسى ليس إلا تلميذا لابن سينا وأستاذا من بعده لمدرسته وأنه تابعٌ من أتباع التيار السينوى. وإلى هذا الرأى أيضا ذهب " روزنتال " (كما يقول الدكتور عبد الأمير الأعسم) فى كتابه " الفكر السياسى: " إن الطوسى الفليسوف والمتكلم الشيعى الهام كان

الممثل الألمعى لعقيدة الشيعة الإمامية والشارح والناقد المتمكن لابن سينا " (عبد الأمير الأعسم ص ١٧٩ ـ ١٨٠)۰

كذلك نجد أنه مماً يوَحِّد بين الطوسى وبين إبن سينا انهما معاً ينتميان إلى الاتجاه الشيعي (راجع الجيلانى (على بن فضل الله) فى كتابه : توفيق التطبيق فى اثبات أن الشيخ الرئيس من الإمامية الإثنى عشرية ، (حققه د۰ محمد مصطفى حلمى ط١ سنه١٩٥٤ القاهرة) ۰ وكذلك د۰ محمد على ابو ريان : تاريخ الفكر الفلسفى فى الاسلام ص٣٩٨ وما بعد ها ـ دار المعرفة الجامعية سنه ١٩٨٠م)۰ ذلك أن كُلاًّ من إبن سينا والطوسى نشأ فى نفس البيئة والتراث الذى نشأ فيه الآخر۰ هذا إلى جانب أن كلا منهما نشأ من أسرة فقيرة۰ وهذا يعنى ، من جملة ما يعنى ، أن كل واحد منهما ثقف نفسه بنفسه۰ كذلك نجد أن كليهما سعى إلى إن يكون على صلة طيبة بالسلطة الحاكمة الأمر الذى مكَّن كلاًّ منهما من أن يشغل منصب الوزارة۰ فلقد كان ابن سينا على صلة طيبة وقويه بالسلطان نوح بن منصور ومجد الدولة ثم شمس الدولة ، الذى كان ابن سينا قد عالجه مرتين من " القولنج:" وفى مقابل ذلك نجد أن الطوسى كان على صلة وطيدة بهولاكو كما أشرنا۰۰۰

ونحن نعلم كذلك أن مشكلة الصلة بين العقل وبين النقل كانت من المشاكل الكبرى والرئيسية التى تصدى لها فلاسفة الاسلام وعلى رأسهم الشيخ الرئيس۰ وعين هذه المشكلة فرضَتْ نفسها على الطوسى وشُغِلَ بها حيث أدلى برأيه فيها من خلال بعض اعماله والتى من أهمها كتابى: قواعد العقائد " و " تجريد العقائد " حيث حاول من خلال كتبه الكلاميه هذه أن يقدِّم موضوعات علم الكلام من منظور عقلانى فلسفى ، أى حاول أن يوحد بين منطق العقل وبين منطق النقل۰ ولا شك أن محاولته هذه ارتبطت أيضا ، كل الارتباط ، بالبراهين الفلسفية التى أشار اليها ابن سينا فى غير موضع من كتبه ، أما أقوال الطوسى فى المنطق والفلسفة فقد تفرقت فى كتاباته العقائديه التى تعد مقدمة تقليـدية لكلامه عن العقـائد التى إستُقِيَتْ فى جوهـرهـا من روايات الشيعة

وهى تنتمى إلى مدرسة ابن سينا" (دائرة المعارف الاسلامية ـ المجلد ١٥ ص ٣٧٩)

وفضلا عما سبق من أوجه الشبه بين الرجلين نستطيع أن نضيف أيضا نقطة أخرى وهى أن الطوسى يقترب من إبن سينا من جهة شمولية المعرفة وسعيه إلى الخوض فى كل مجال من مجالاتها. فابن سينا كان شاعرا وكذلك كان الطوسى ، وابن سينا كان طبيبا وكذلك كان الطوسى. ولقد آمن ابن سينا بالغيب وكذلك آمن الطوسى. وابن سينا مال إلى الجبر وكذلك مال الطوسى.. وباختصار فإن كل المجالات التي طرقها ابن سينا والحلول التى قدمها تكاد تكون هى نفس المجالات التى طرقها الطوسى وقَدَّم لنا نفس الحلول التى مال اليها من قبل إبن سينا ودافع عنها.

على ضوء ذلك كله يمكنا أن نفهم لماذا كَرَّس الطوسى كل جهده للدفاع عن استاذه ابن سينا. إنه فى الحقيقة كان يدافع عن نفسه بطريقة غير مباشرة لذلك تصدى لكل من هاجم إبن سينا وَردَّ عليه . فلقد هاجم فخر الدين الرازى ابنَ سينا فكان أن رَدّ عليه الطوسى وَفَنَّد أقواله فى كتابيه: شرح الإشارات وتلخيص المحصل. وهاجم الشهرستانى ابن سينا فكان أن كتب الطوسى كتابه هذا " مصارعة المصارع" الذى نقدمه اليوم إلى المكتبة العربية.

ونسبة الكتاب إلى الطوسى ليست موضع شك فهناك إجماع من المؤرخين على أن مصارعة المصارع " من عمل الطوسى لكن الخلاف كان يتعلق بـ: هل مصارعة المصارع يختلف عن كتاب آخر ذكره المؤرخون للطوسى وهو " تهافت الفلاسفه الذى أشار إليه المرحوم فؤاد سيد أم لا ؟ (راجع فؤاد سيد: فهرس المخطوطات العربية بدار الكتب المصرية ص ٢٣٥ وكذلك محمد فريد وجدى: دائرة المعارف القرن العشرين ، المجلد الخامس ط ٣ سنة ١٩٧١م). واغلب الظن أنه لا يوجد للطوسى كتاب مستقل إسمه " تهافت الفلاسفة ولذلك نحن نعتقد أن " تهافت الفلاسفة " هو المعنى المقابل لـ " مصارعة المصارع "لأن

كلمة " مصارعة " تعنى ، من جملة ما تعنى بيان تهافت الخصم (راجع ايضا: قنواتى :مؤلفات ابن سينا ص ٣٢ والإعلام للزركلى جـ ٧ ص٥٨).

مصارعة المصارع:

من يطالع كتب الفلاسفة الإسلاميين يجد أن العادة قد جرت لديهم على تقسيم المباحث الفلسفيه الكبرى إلى ثلاثه: المنطق والطبيعيات والالهيات. وذلك جريا على تصنيف الفلاسفة اليونانيين لهذه المباحث طبقا لموضوعها من حيث كونه ماديا أو غير مادى أو لارتباطه بالمادة.

وكتابنا الذى نقدمه اليوم يتناول مبحث الالوهية بصفة خاصه. لأن الالوهية هى العمود الفقرى الذى نشأت بين أحضانه الفلسفة الاسلامية بمعناها الشامل : الفلسفة ، التصوف ثم علم الكلام. ويعد كتاب " مصارعة المصارع " من الكتب الهامة فى المجادلات الفلسفية والمحاكمات العقليه. فقد تصدى مؤلفه للرد على أبى الفتح الشهرستانى لمصارعته والسعى إلى صرعه على صخرة العقل لأن الشهرستانى ، كما يقول الطوسى تجرأ على الفلاسفة ، وعلى رأسهم ابن سينا عندما الف كتابه " مصارعة الفلاسفة " للرد عليهم فى بضع مسائل .

وتأتى طرافة هذا الكتاب الذى بين أيدينا من جهة أنه يعرض رأيين متضاربين إنْ لم يكونا متناقضين بشأن مبحث الألوهية : أحدهما يمثل علم الكلام والآخر يمثل الفلسفة. ومن هنا نستطيع أن ندرك من خلال هذا الكتاب السمات العامة التى تميز بين عقل المتكلم وبين عقل الفيلسوف. كذلك نستطيع أن ندرك من خلاله طبيعة الحجج والبراهين التى يسوقها علماء الكلام وتلك التى يراها الفلاسفه. ونحن نعلم أن الشهرستانى ، إلى جانب انه مؤرخ عقائد جيد ، فإنه يميل إلى الإتجاه الاشعرى ، بينما نجد أن الطوسى فى كتابنا هذا يمثل الاتجاه الفلسفى وبوجه خاص الموقف السينوى.

والكتاب ليس هو الأول من نوعه فى هذا المجال فقد كتب فى هذا الصدد

من قبل: الغزالى (تهافت الفلاسفة وقبله المقاصد) وابن رشد (تهافت التهافت)٠
ولقد حاول الطوسى أن يسير على نمط ابن رشد فى كتابه تهافت التهافت والغزالى فى مقاصده ، حيث كان الطوسى يورد رأى الخصم كما هو ثم يبدأ فى دحضه وتفنيده ٠ وسوف يلاحظ القارىء من خلال هذا الكتاب أن منطق الشهرستانى يختلف عن منطق " الطوسى"٠ فطبيعة المقدمات التى يستند إليها الشهرستانى تختلف عن تلك التى يستند إليها الطوسى٠ فبينما نجد أن معظم مقدمات الطوسى عقلية ، نجد فى مقابل ذلك أن أغلب مقدمات الشهرستانى نقلية ٠ ويرتبط بذلك كل الارتباط أن مصطلحات الشهرستانى يغلب عليها الطابع الدينى الكلامى بينما نجد أن مصطلحات الطوسى كلها لها دلالات فلسفية٠

ومن هنا نجد أن الطوسى كثيرا ما كان يشير إلى أن الشهرستانى ضعيف فى تحصيله للفلسفة والوقوف على منطق الفلاسفة٠ وقد تجلى ذلك ، كما يقول الطوسى ، فى فهم الشهرستانى السىء لعبارات الفلاسفة٠ بمعنى أن اللغة العربية غنية بمفرداتها وغنية بصورها البلاغية ، فهى مكتظة بالتشبيه والاستعارة والكناية والجناس والتواطؤ والتشكيك٠٠٠ الخ٠ وهذا يعنى ، من جملة ما يعنى ، أن اللفظ الواحد قد يتضمن أكثر من معنى٠ وهنا يشير الطوسى إلى أن الشهرستانى كثيرا ما كان يأخذ عبارات الفلاسفة بمعنى بعيد كل البعد عن مقاصدهم وذلك لا لشىء ، كما يقول ، إلا لعجزه عن تحصيل آرائهم فى مظانها الرئيسية وعدم قدرته على استيعاب منطقهم٠

يقول الطوسى فى هذا الصدد: " إن عيب الشهرستانى هو أنه بارز ابن سينا سارقاً منه المعانى وواضعا إياها فى غير موضعها مع غلط وتناقض وعدم وقوف على المقاصد وعدم معرفة بالاصطلاحات " (مصارعة المصارع ص ٢٨ من المخطوط)٠ وفى موضع أخر يقول " إن الشهر ستانى يجهل المنطق ولم يقرأ نص الفلاسفة فى هذا الصدد (المرجع السابق ص ٥٨) وكان يقصد عدم تحديد الشهرستانى للفظ مثل " الكلى "، لأن معناه عند المناطقة يختلف عنه عند

النحويين مثلا. هذا إلى جانب أن الكلى قد يستخدم بمعنى الجزئى وهذا ما لم يدركه الشهرستانى. ثم يستعرض الطوسى بعض المصطلحات المنطقية كالجنس والفصل والحد والرسم... الخ ثم ينتهى إلى أن معرفة الشهرستانى بهذه المصطلحات غير يقينية وغير دقيقه ويضيف " أن عدم وقوفه على المعانى العينية" الدقيقة لهذه المصطلحات هو الذى حال بينه وبين فهم ابن سينا من جهـة ، وأن ذلك أوقعه فى التنـاقض من جهـة اخرى " (راجع المرجع السابق ص ٥٨ - ٥٩). لذلك فقد عاب الطوسى على الشهرستانى أنه كثيرا ما كان يتجاوز قوانين الفكر الرئيسية فى رده على ابن سينا وكثيرا ما كان " يغالط " خصمه سواء عن قصد وعن غير قصد (عن جهل).

ومما يرتبط بما سبق أن منطق الشهرستانى، والمتكلمين بوجه عام ، يسعى إلى جعل العقل فى خدمة الدين ومحاولة تسخير العقل للدفاع عن الدين ؛ ومن هنا جاء المتكلمون بكل الأدلة العقلية التى ترفع من شأن العقيدة لدى المسلم وتؤكد صدقها ، لأن المتكلمين ، كما نعلم، مؤمنون ينشدون التعقل. وفى مقابل ذلك نجد أن الفلاسفة وعلى رأسهم ابن سينا ، يعتدون بمنطق العقل إلى درجة كبيرة ويفترون به ويزهون بحججه. ولذلك فإنهم يسعون إلى دخول دار الايمان من خلال العقل ولا مانع من تأويل الدين وتفسير نصوصه على ضوء العقل فحسب. لأن الفلسفة تسعى إلى كشف الحقيقة كما هى ، من خلال العقل بغض النظر عن إتفاق ذلك مع الدين أو عدم اتفاقه. على أن ذلك كله لا ينفى الحقيقة القائمة والقائلة بأن المتكلمين قد أفادوا كثيرا من الفلاسفة فى الدفاع عن عقيدتهم . بل إن دراسة الفلسفة أصبحت السمةَ التى تغطى معظم المدارس الكلامية ، حيث انعكست دراسة المتكلمين للفلسفة على طريقة عرضهم آراء خصومهم من جهة وطريقة تفنيدها ودحضها من جهة أخرى. و لقد كانت الفلسفةُ العدو اللدود لعلماء الكلام وما كان يمكن للمتكلمين أن يردوا على الفلاسفة إلا بعد أن يدرسوا منطقهم وآراءهم وأن يمحصوا أدلتهم التى يستندون إليها فى عرض بضاعتهم الفكريه. ونحن نعلم أن سمعة الفلسفة

كانت كريهة فى فجر الاسلام لأنهاارتبطت بالزندقة والكفر من جهة أن كل الفلاسفة اليونانيين يقولون بسرمدية العالم وبفقدان العناية الالهية... فضلا عن قول بعضهم بفناء النفس مع فناء البدن. وبإيجاز فإن آراء الفلاسفة كانت بعيدةً كل البعد عن الدين ومن ثم تعارضت الحلول التى قدمها الفلاسفة مع الحل الذى جاء به الدين الاسلامى لعين المشاكل التى خاضها الفلاسفة. ومن هنا باتت دراسة الفلسفة أمراً هاما للرد على الفلاسفة. لم لا [illegible] قال الرسول الكريم " من تعلم لغة قوم أمن مكرهم (شرهم) " .

أما عن موضوعات هذا الكتاب فإنها مرتبطة بطبيعة الحال بما أثاره الشهرستانى فى كتابه " مصارعة الفلاسفة " وقد حدد لنا الطوسى هذه الموضوعات فى بداية الكتاب بقوله :

« هذه المصارعة فى سبع مسائل من الالهيات من جملة نيف وسبعين مسألة فى المنطق والطبيعيات والالهيات » (مصارعة المصارع صفحة ٧ من المخطوط). وهذه المسائل السبع هى :

١ - فى حصر أقسام الوجود

٢ - فى وجوب واجب الوجود

٣ - فى توحيد واجب الوجود

٤ - فى علم واجب الوجود

٥ - فى حدوث العالم

٦ - فى حصر المبادىء

٧ - بعض المسائل المشكلة " والشكوك المعضلة "

على أن الطوسى لم يعالج المسألتين: السادسة والسابعة بالتفصيل كما هو الحال بالنسبة للمسائل الخمس السابقه. فقد ذكر فى نهاية حديثه عن المسألة الخامسة الخاصة بحدوث العالم ، وبعد أن اكمل الرد بشأنها على

الشهرستاني ـ ذكر قوله " ولما أنهيت الكلام فى هذه المسألة (يقصد الخامسه) إلى هذه الغاية وأردت الشروع فى المسألة السادسة والسابعة ، شغلنى عن بيانها ما قد تكاءدنى (أى شق على الأمر ، وهى لفظة مشتقة من كأد بمعنى عقبة ، ومنها كؤد أى شاق. (راجع مختار الصحاح ص ٥١٠ ، القاموس المحيط ١| ٣٤٤) نقله ونهض حمله من فن (لعلهافتن) الزمان وطوارق الحدثان والى الله المشتكى وعليه المعّول في الشدة والرخاء. فاقتصرت على ايراد رءوس المسائل من أسئلة وشكوك واشكالات ومحادثات عقول فمن حلها فهو أولى بها".
ثم يضيف الطوسى " وعَدّ (الشهرستاني) فى المسألة السادسة حصر المبادىء ، وقد جرى شيء من ذلك فيما مضى (المقصود هنا أن الطوسى رد على مثل ذلك).

وأما السابعة فهى مسائل مشكلة وقد أوردها ههنا (المقصود الشهرستانى) إلا انه في الخوض فيها على عادته السابقه وأنا أورد ما أورده واقول فيه على منوال ما قال ابن سينا واشياعه " (راجع ص ٢١٧ ـ ٢١٨ من المخطوط).

وإذا كان لنا أن نشير بايجاز إلى موضوعات الكتاب لقلنا: إن أول مسألة يناقشها هى مسألة " الوجود " حيث ذهب " الشهرستانى إلى أن المتكلمين يقولون : الوجود ينقسم إلى ما له أول والى مالا أول له. وما له أول ينقسم إلى جوهر وعرض ، وعنوا بالجوهر المتحيز... الخ ثم يتحدث عن الجوهر المادى واللامادى ، عن الجسم والصورة وعن الصفات الاساسية الذاتية والصفات الثانوية أو العارضة ثم يناقش بعد ذلك ماهية الجوهر ، وهل يمكن أن يتركب من عرضين أم لا ؟ وإذا صح ذلك هل يصير العرضان جوهرين ، وهل يصح آنذاك ، أن يخرج المتحيز (الجوهر) مما ليس متحيزاً (العرض)... إلخ ويقصد الشهرستانى من ذلك كله إلى تحديد مفهوم الالوهيةَ والأسماء التى يمكن (أو لا يمكن) أن تطلق عليه حيث يقرر فى النهاية أن " الجوهر " لا يصح أن يطلق على الله ... ألخ ويعقب الطوسى على أقوال الشهرستانى بالقول : إن

حاجة العرض للجوهر تقابلها حاجة الجوهر للعرض ، لأن الاعراض ، رغم انها ثانويه عارضة ، الا أن الجوهر لا يخلو منها البتة... " إن الحكماء يقولون باحتياج الهيولى إلى الصورة ، والصورة إلي الهيولي من جهتين " ثم يتحدث بعد ذلك عن " الحركة من حيث أنها عرض يلحق الأجسام فيذكر منها الانواع الأربعة: حركة الكيف والكم والوضع والأين. وفى رده على الشهرستانى يبين له أن الحكماء لم يقولوا البتة إن ثمة حركات لا تقوم بالاجسام لان الحركة مضافة إلي الجسم بحيث لا تتصور بدونه. فقد نتصور الجسم ساكنا ، لكنا لا نستطيع أن نتصور حركة الا من خلال الأجسام المتحركة..

ثم يتحدث بعد ذلك عن قسمة الوجود إلي وجود " مطلق " ووجود ممكن. والاول لا ينقسم.. اما الثانى فينقسم. بمعنى أنه لا يوجد إلا وجود واحد مطلق هو الله واجب الوجود ، اما الوجود الآخر فهو الوجود الممكن الذى قد يخرج إلى حيز الوجود ويصير بعد خروجه واجبا لا بذاته بل بغيره... الخ وهكذا يعرض الطوسى رأى الشهرستانى بدقة وأمانة وموضوعية ثم يبدأ بعد ذلك في بيان تهافت آرائه وتناقضها حيث يؤكد دائما على أن العيب الكبير الذى يؤخذ دائماً على الشهرستانى هو أنه " بارز ابن سينا سارقاً منه المعانى وواضعا اياها فى غير مواضعها مع غلط وتناقض وعدم وقوف علي المقاصد وعدم معرفة بالاصطلاحات (الفلسفية) " (راجع ص ٢٨ من المخطوط).

أما المسألة الثانية التى يتعرض لها المصارع فهى " فى اثبات واجب الوجود". حيث ذهب ابن سينا إلى القول"...لا شك أن ههنا وجودا ، وانه ينقسم إلى واجب بذاته وواجب بغيره (ممكن باعتبار ذاته) ولا يجوز أن يكون شىء واحد واجب الوجود بذاته وبغيره معا... واجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته.. وكلها واجب الوجود بذاته فهو خير محض وكمال محض وحق محض..." ص ٥١ من المخطوط).

هنا يثير الشهرستانى إعتراضا وجيها وطريفاً حيث يرى أن ابن سينا

قد تناقض مع نفسه حينما قال إنه لا يوجد إلا واجب واحد بذاته ثم قال بوجود واجبين للوجود احدهما بذاته والآخر لا بذاته. وهذا القول منه يتضمن اندراجهما معا تحت جنس عام لهما " وجوب الوجود "فكيف يقول (ابن سينا) بعد ذلك إن واجب الوجود لا جنس له ثم يدرجه من جهة مع واجب الوجود بغيره تحت جنس مشترك لهما.

هنا يرد الطوسى على الشهرستانى بقوله: إن اعتراض الشهرستانى يكون صحيحا وصادقا إذا كان موضوع القضيتين ومحموليهما متحدين ، لكن الامر ليس كذلك لأن لواجب الوجود بذاته معنى غير واجب الوجود بغيره. ذلك أن " وجوب الوجود هنا وقع على واجب الوجود لابالذات بل بالتشكيك فحسب لأن ثمة موجودات متعددة بغيرها ، بينما لا يوجد إلا واجب واحد بذاته " .

أضف إلى ذلك أن ذات واجب الوجود بذاته ليست مجتمعة من أفراد أومبادئ . بينما على عكس ذلك نجد سائر الموجودات الاخرى الواجبة بغيرها. فحينما نقول : الانسان حيوان ناطق ، نجد أن الحيوانية صفة توجد للانسان ولغيره من موجودات . أما إذا قلنا واجب الوجود بذاته لتبادر إلى الذهن الوجود الإلهى وحده . صحيح أن له مفهومات متعددة تعدد الصفات الألهية ، لكن تعدد الصفات هنا وتباينها يشير فى النهاية إلى واحدية الذات ووحدتها لأن هذه المفهومات " غير متغايرة بالذات " على حد تعبير الطوسى.

ويعود الشهرستانى ليثير اعتراضا أخر هنا هو ما أخذه على ابن سينا من قول هذا الأخير " كل واجب الوجود فهو خير محض " حيث يرى الشهرستانى أن " كل " هنا تعنى أحد امرين أو كليهما معا:

(أ) - فهى قد تعنى: كل واجب واحد ، وفى هذه الحالة يكون ثمة أنواع وأجناس لواجب الوجود.

(ب) - وقد تعنى " كل " هنا: " الأجزاء المؤلفة منها ذات واجب الوجود " وفى هذه الحالة يكون الواجب حاصلا عن الأجزاء أى يكون "متبعضا ".

يرد الطوسى على ذلك بالقول: إن الشهرستانى يجهل المنطق ولم يقرأ كتب الفلاسفة فى هذا الصدد ، لأن للفظ الكلى معانى متعددة كما سبق أن أشرنا. ويعنينا من هذه المعانى هنا ذلك المعنى الذى ينص على أن " اللفظ إذا لم يمنع مفهومه من وقوعه على أكثر من واحد كان كليا عند المنطقى واسم جنس عند النحوى ، ويصلح من حيث مفهومه لأن يقع على كثيرين. فيصح إدخال لفظ كلى بمعنى كل واحد عليه. واذامنع مفهومه من ذلك كان جزئيا او اسم علم. وليست لفظة " واجب الوجود" بجزئى يمنع مفهومه من وقوع الشركة فيه ولا اسم علم ، وإلا لما احتيج اقامة برهان على وحدته . وليس كل ما صح أن يدخل عليه لفظة " كل " بنوع او جنس كما زعم. فانه يصح أن يقال: كل شمس وكل قمر وكل عالم ، وإنْ لمْ يكن فى الوجود منها الا آحاد باعيانها " (ص ٥٨ من المخطوط).

ثم يتحدث بعد ذلك عن الصفات الذاتية والعرضية.. ويمتد حوار المصارع ومصارعه إلى مناقشة بعض المفاهيم المنطقية كالجنس والفصل والحد العام والرسم وحقيقة التعريف وغيرها.. حيث ينتهى الطوسى ، كما أشرنا إلى أن معرفة الشهرستانى بهذه المصطلحات غير يقينية وغير دقيقة الأمر الذى أوقعه فى التناقض من جهة وحال بينه وبين الفهم الصحيح للفلاسفة من جهة أخرى .

أما عن المسألة الثالثة فإنها تتعلق بـ « توحيد واجب الوجود » ، حيث يرى الطوسى أن واجب الوجود واحد من جميع جهاته ، لأن ماهيته ليست معلولة لعلة أخرى ، فضلا عن أنه موجود لأجل ذاته لا لأجل شيء أخر . وواجب الوجود واحد من جهة تمامية وجوده ، وواحد من جهة أنه لا ينقسم لا بالكم ولا بمبادىء مقومة له. ثم يأخذ فى البرهنة على إثبات واجب الوجود بالقول :

كل وجود إما واجب واما ممكن

إن كان واجبا فقد صح وجوده وهو المطلوب

وإن كان ممكنا فكل ممكن ينتهي وجوده إلى واجب

(راجع ص ٨٤ من المخطوط).

هنا يبدأ الشهرستاني حديثه عن " نظرية الفيض والصدور" وينقد ابن سينا فيما يتعلق بصدور الواحد. ثم يتساءل: هل الصدور يعنى الوجود أم يعنى الوجوب؟... وكانت إجابة الطوسي في الواقع هروبا اكثر منها اجابة شافيةً حيث يعتقد الطوسي ، خاطئا ، أن اعتراض الشهرستاني هذا " أشبه ببحث اللغوى وأن الناظر في هذا العالم يعلم أن الصدور عن شيء هو حصول شيء عن شيء ، والايجاد ليس بمقابل للايجاب... " (ص ٩٩ من المخطوط).

إن الطوسي هنا ، اغلب الظن ، لم يدرك أن " الوجود " يتباين في مفهومه عن " الوجوب " من جهة أن الصدور اذا كان في عرف ابن سينا يتضمن الوجوب ، فإن ذلك يؤدى إلى أزلية العالم . أما إذا كان الصدور يعنى الوجود فقط فقد يمكن أن يؤدى ذلك (يفهم منه) إلى الحدوث من جهة أن الايجاد قد يتراخى عن الموجِد. أما الوجوب فملازم للموجب عنه بحيث لا يوجد تراخ (فتره زمنيه) انفكاك بين واجب الوجود وبين الموجودات الواجبة عنه.

ثم يتساءل الشهرستاني بعد ذلك قائلا: إنه إذا صح القول بأنه لا يصدر عن الواحد إلا واحدٌ ، للزم من ذلك أن لا يصدر عن إثنين ولا يصدر عن ثلاثة إلا ثلاثه وهكذا.. (ص ١٠٠ من المخطوط).

وقد رد الطوسي على ذلك فيما بعد بالقول : ما دام المبدأ الاول واحداً من كل وجه وليس ثمة معه وجوه واعتبارات ، فمن المحال أن يصدر عنه أكثر من واحد. أما ما عداه من موجودات فإن لكل منها وجوها واعتبارات وبسبب ذلك تاتي الكثره. بعبارة أخرى: إن واحدية المبدأ الأول فريدة في بابها ، بينما واحدية العقل الصادر عن الأول مختلفة عن واحدية مبدئه... الخ..

بعد ذلك يناقش الشهرستانى ابن سينا فى مسألة العلم الالهى ، حيث يلزم ابن سينا القول: إنْ عَلِمَ الاول اثنين لزم أن يكون عن جهتين مختلفتين من جهة أن العقل هو الابداع. وإذا جاز أن يعقل اثنين فلم لا يجوز أن يوجد اثنين بلا توسط "..أما إذا انكر ابن سينا ذلك ، وقال انه لا يعقل الا واحداً كما أنه لم يبدع إلا واحداً ، فإن ذلك أيضا يؤدى إلى اعتبار ووجه. ولذلك يلزم ابن سينا ، أن يقول إنه لا يعقل إلا ذاته فحسب وهذا امر شنيع.

ويرد الطوسى على ذلك بالقول: إن التعقل هو الابداع ، والله يعقل ذاته فأبدع الاول ، لأن فعل الوجود مساوق (مع) للتعقل من جهة أن العلم هو ، بمعنى ما ، الوجود. كذلك الله يعقل الاول بلا توسط ويعقل ما دونه بتوسط. ومن هنا يقول الطوسى ، ومعه إبن سينا: إن الله يعقل الاشياء من حيث كلياتها..

غير أن ذلك يمكن أن يؤدى إلى اعتراض آخر هام وخطير وهو: أن تعقل الكليات لا يتضمن تعقل الجزئيات. فمعرفتى للكلى لا يلزم (ولا يترتب) عنه معرفتى للجزئى. ومن جهه أخرى فقد ادرك الجزئى ويغيب عنى الكلى. معنى هذا أن ابن سينا ، وقد اقر بأن معرفة الله كليه لا جزئية ، يلزمه أن يكون الله جاهلا بالأحداث الجزئية.

ثم بعد ذلك يتحدث الشهرستانى عن معرفة الانسان لله وهل هى فطرية أم مكتسبة ، حيث يرى أن معرفة الله فطرية . وهنا يرد عليه الطوسى قائلاً: إذا أراد (الشهرستانى) أن معرفة الله فطرية بمعنى أنها بديهية ، فقد خالف كل العقلاء ، بل وخالف منطق الدين نفسه ، حين طلب الله من الانسان أن ينظر فى نفسه وفيما حوله ومن حوله لكى يستدل على وجود الخالق البارىء . ويستشهد الطوسى ايضا بقصة سيدنا ابراهيم حينما حاور قومه بشأن عبادتهم للنجوم والكواكب حيث انتهى عليه السلام إلى أنها كلها تأفُلْ...الخ ويستشهد أيضا بما جاء فى القرآن حيث أمر الله سيدنا محمدا بالنظر فى آيات الأنفس والآفاق . أى أن معرفة الله عند ابن سينا والطوسى معرفة مكتسبةٌ وليست

فطريةً. والفطرة عندهما ليست إلا استعداد النفس وسلامتها فحسب للوصول إلى الكمال الخاص بها. ومن جملة هذه الكمالات الانسانية وأهمها معرفة الله وادراكه .

أما المسأله الرابعة التى يناقشها المصارعان فتتعلق بعلم واجب الوجود وتعقله للكلى والجزئى ، حيث يبدأ الشهرستانى حديثه عن " علم واجب الوجود " بإثارة اشكال تَرَتَّبَ على قول إبن سينا إن الافعالَ المحكمة تدل على علم فاعلها بها من كل وجه.... يعترض الشهرستانى على ذلك بالقول إن ثمة أفعالاً فى الشاهد تنتسب إلى فاعلها من كل وجه ومع ذلك نجد أن فاعل هذه الأفعال ليس عالما بها من كل وجه.

يرد الطوسى على ذلك بالقول إن كل " المعلومات " ليست هى افعال الله سواء فى ذلك ما يتعلق ببعض حوادث العالم وبذاته سبحانه من حيث أن ذاته ، جل شأنه ، من معلوماته لكنها ليست من افعاله. وقد يصح اعتراض الشهرستانى إذا وجهه إلى جماعة الجبريين ، أما القائلون بالحرية والمسئولية الإنسانية وبفاعلية الإنسان فإن هذا الاعتراض لا نصيب له من الصحة.

ثم يثير الشهرستانى إعتراضا أخر حيث يذهب إلى أن ابن سينا قد ناقض نفسه بنفسه حينما قال: إن الله عاقل وعقل ومعقول وهذا لا يؤدى فى زعمه إلى كثرة فى الذات الالهية فكيف يصح ذلك مع وجود أكثر من إعتبار للذات ؟!!

يرد الطوسى على ذلك بقوله " هناك فرق بين قولنا اثنان فى الاعتبار وبين قولنا: له اعتباران اثنان. فإن الاول يقتضى التكثر والثانى لا يقتضيه ، بل يقتضى أنه ذو تكثر. وابن سينا قال : نفس كونه معقولا وعاقلا لا يوجب أن يكون هو تعالى إثنين فى الذات ولا أن يكون هو تعالى اثنين فى الاعتبار.. " ويضيف الطوسى فى موضع آخر قوله " إن ابن سينا يرى أن الذات واحدةٌ والاعتبارات مختلفةٌ والتكثر ليس فى الذات بل فى الأشياء الخارجة من الذات

التى تكون الاعتبارات بحسبها. وأنت (الشهرستانى) تقول ولله الاسماء الحسنى ، مسماها واحد ولا يقوم بعضها مقام بعض لا ختلاف مدلولاتها ولا توجب كثرتها تكثر الذات (راجع ص ١٣٨ ـ ١٣٩ من المخطوط). معنى هذا انه لا يوجد تناقض فى أقوال ابن سينا..

ثم يبدأ المصارعان بعد ذلك فى عرض وجهة نظر كل منهما فى كيفية تعقل الله للجزئيات..(راجع المخطوط ص ١٥٢ ـ ١٥٣).

أما عن المسألة الخامسة فإنها تتعلق بحدوث العالم حيث نقرأ فى هذا الصدد عرضاً تاريخيا موجزا لأقوال الحكماء اليونانيين عن مسألة قدم العالم او حدوثه حيث يعـرض أراء " اسـاطين الحكمـة الملطية " على حد تعبيره وآراء " طائفة من أثينة واصحاب الرواق " وآراء أرسطو وغيره من الحكماء... ثم يعرض الشهرستانى أدلة الفلاسفة التى زعموا من خلالها أن العالم قديم وأعقب ذلك رد الشهرستانى على الفلاسفة الذى يذكرنا برد الغزالى عليهم فى كتابه تهافت الفلاسفة ويَعْقُب ذلك كله عرض وجهة نظر الطوسى فى آراء الشهرستانى.

بقى الحديث عن المسألتين السادسة والسابعة وقد أشرنا من قبل إلى أن الطوسى اعتذر فى نهاية الكتاب (راجع ٢١٧ ـ ٢١٨ من المخطوط). عن عدم سرد رأى – الشهرستانى فيهما بالتفصيل حيث أن مشاكل الحياة وهمومها وضيق الوقت لم يمكناه من ذلك. هذا مع أنه أثار بعض التساؤلات والإشكالات آخذاً فى تفنيدها والرد عليها. لأنه أعتقد أن الكثير من المشاكل المتعلقه بالمسألتين السادسة والسابعة (وهما فى حصر المبادىء وحل شكوك معضله) قد قام بالرد عليهامن قبل فى نفس الكتاب أو على حد تعبيره إنه " قد جرى شىء من ذلك فيما مضى " (أى أنه رد على نفس هذه الاشكالات من قبل).

(راجع ص ٢١٧ من المخطوط).

* * *

النسخ التى اعتمدنا عليها في تحقيق النص:

اعتمدنا فى إخراجنا نص كتاب مصارع المصارع على ثلاث نسخ هى التى استطعناالحصول عليها:

١ ـ النسخة الأولى هى نسخة دار الكتب المصرية ، وقد رمزنا اليها بالحرف " د" وهى تحمل رقم ٩٣٥ ، وعدد اوراقها ١٠١ ق ضمن مجموعة ، حيث يقع متن المصارع من الورقه ٢١ إلى ١٢٢.

والنسخة الأصلية للاسف الشديد غير موجوده بدار الكتب المصرية ، وربما مفقودة أو تالفة. وقد وجدنا صورة منها على ميكروفيلم فى معهد المخطوطات العربيةتحت رقم ٣٥٠ فلسفة . وقد جاء على صفحة البيانات أنها مصورة بدار الكتب المصرية فى يوم الثلاثاء الموافق ٢٥ ذو القعده عام سنة ١٣٦٧ هـ الموافق ٢٨ سبتمبر سنة ١٩٤٨م. ومقاسها ١٠ × ١٥ سم وعدد اوراقها ١٠١ ورقة.

وأول هذه النسخة توجد صحيفة بها العنوان حيث جاء فى وسطها:

مصارع المصارع

فى المحاكمة بين الشهرستاني وابن سينا

هذا كل ما تضمنته لوحة العنوان التى تحمل رقم (٢١)

وجاء فى اللوحة التالية (اى ص٢٢) ما يلى:

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله حمد الشاكرين ، والصلوة على محمد وآله الطاهرين ، فإنى لشغفى بالعلوم العقلية والمعارف اليقينية ، كنت أوقات فراغى انظر فى كتب علمائها ، واقتفى كلام.... ألخ اما آخر النسخة فقد جاء فيه :

...والله تعالى يعصمنا من الاعتقاد الباطل ، والقول الغير مطابق ،

والعمل الذى لا يكون وسيلة خير وكمال ، ويغفر لنا ما ارتكبناه من الخطايا والنسيان فى العقائد والأقوال والافعال ، إنه ملهم وملقن الصواب ، منه البراء وإليه المآب.

تمت

وعلى يمين اللوحة الأخيرة التى تحمل رقم (١٢٢) ختم دار الكتب المصرية ، وعلى اليسار ختم يفيد أنها روجعت وفتشت سنة١٣١٣هـ وتوجد أعلى بعض الصفحات بعض العبارات الدالة على أن الناسخ كان شيعيا ، فقد جاء فى اللوحه رقم ٣٧ ، ٤٥ ، ٤٨ ، ما نصه

" يا على مدد "

وجاء فى اللوحه رقم ٥٣ ايضا :

" يا إمام ، ضامن إمام إلهنا ".

وحملت اللوحه رقم ٤٩ ، ٥١ القول :

" يا صاحب الزمان أدركنى ".

- وتاريخ هذه النسخة غير معروف إذ لم نستطع الاستدلال عليه لا من الخط ولا من المخطوط. أيضا لا توجد اشارة إلى من قام بنسخها.

أما عن خط المخطوطة فهو واضح إلى حدٍّ ما فضلا عن أنه منقوط إلا أن الناسخ جرى على اختصار بعض الكلمات إلى أحرف متعارف عليها مثل :

بط = باطل

فيق = فيقال

كك = كذلك

المعله = المعلول

ظ = ظاهر

مح = محال

ح = حينئذ

يخ = يخلو

الشـ = الشارح واحيانا الشرح طبقا للمعنى.

التـ = التسلسل

وفى كتابته لبعض الكلمات كان يصل حروفها بعضها ببعض مثل:

منجملة : من جملة

أنا راد : إنْ أراد

إنا ثبتها : إن اثبتها

كما أن الناسخ كان يفصل بين حروف بعض الكلمات والتى كان يجب أن تكون موصولة مثل :

من قطعا = منقطعا

واحيانا يكتفي بذكر آخر حرف من الكلمة السابقه فلا يذكر أول الكلمه التاليه مثل:

انكون = أن يكون

وهوجود = وهو وجود

ان كان قيا = ان كان تقيا

كذلك كان الناسخ يكتب دائما التاء الاخيرة مفتوحة مثل:

موازات = موازاة

واحيانا كان يكتفى بالشدة (ّ) بدلا من تكراره للحرف الواحد مثل:

أمّن = اما من

كما كان يسقط دائما اللام الشمسية من بعض الكلمات مثل :

اشرف = الشرف

انجوم = النجوم

وهذا كله ، فضلا عن أن بعض الأخطاء النحوية ، يشير إلى أن ناسخ المخطوط لم يكن ملما الماما كافيا بقواعد اللغة العربية. هذا إلى جانب أنه كثيرا ما كان ينسى (اوتسقط منه) جملا وفقرات باكملها.

كذلك فان ما يعيب على ناسخ هذه النسخة انه لم يميز بين أقوال الشهرستانى وبين اقوال الطوسى ، حيث حذف الناسخ " قال " : التى تشير إلى كلام الشهرستانى ، وحذف أيضا: " أقول " التى تشير إلى كلام الطوسى ، مع أن التمييز بين اقوال المصارعين جاء فى النسختين الأخريين.

٢ ـ النسخة الثانية التى اعتمدنا عليها فى تحقيقنا للنص فهى نسخة كلية العلوم العقلية والنقلية بايران.

وقد رمزنا اليها بالحرف " أ " وهى تحمل رقم ١٥٢٦١ وعدد أوراقها ١٢٠ ورقة وكل ورقة مقسمة إلى نصفين يوجد بكل نصف رقم أى أن اللوحة " الواحدة تحتوى على صفحتين. ولذا فإن هذه النسخة بها ٢٣٩مائتان وتسعة وثلاثون صحيفة. وارقام الصفحات مكتوبة بالفارسية وقد استطعنا الحصول على صورة من هذه النسخة عن طريق معهد المخطوطات العربية حيث تفضل المسئولون به فقاموا بتصويرها لنا من ايران فلهم منا جزيل الشكر والتقدير:

وقد جاء فى اللوحة الأولى التى تحمل العنوان ما يلى:

هذا هو كتاب مصارع المصارع للعلامة الطوسى قده

أما اللوحة الثانية فقد جاء فيها ما يلى :

بسم الله الرحمن الرحيم ، الحمد لله حمد الشاكرين ، والصلاة على محمد وآله الطاهرين ، وبعد: فانى لشغفى بالعلوم العقلية والمعارف اليقينية ، كنت اوقات فراغى أنظر فى كتب علمائها واقتفى كلام الناظرين فيها...

وجاء فى اعلا الصفحة يمينا ويسارا ختم به اسم مكتبة الجامعة مكتوب فيه :

كتبخانه دانشكده علوم معقول ومنقول

اما آخرها وهو اللوحه رقم ٢٣٩ فقد جاء فيها :

...فالله تعالى يعصمنا من الاعتقاد الباطل ، والعقل الغير مطابق والعمل الذى لا يكون وسيلة لخير وكمال... ويغفر لنا ما ارتكبناه من الخطايا والسيئات فى العقائد والأقوال والأفعال ، انه ملهم العقل وملقن الصواب ، منه المبدأ واليه المآب. والحمد لله رب العالمين .

– قد تمت النسخة الشريفة بيدى الفقير العاصى ، الغريق فى بحر المعاصى : مرتضى الصباح الطالقانى سنة ١٣٤٩هـ .

وقد كتبت النسخه بخط جميل وواضح ومنقوط. وقد ميز فيها ناسخها بين كلام الشهرستانى وبين كلام الطوسى ، حيث كان يحرص دائما على أن يكتب لفظىْ : قال ، أقول عند حديث كل منهما.

وناسخ هذه النسخة كان يختصر كتابة بعض الكلمات مكتفياً بوضع بعض الحروف بدلا منها ، ولعله نسخ ذلك عن الأصل الذى نقل عنه . من هذه الاختصارات نجد :

بط = باطل

ح = حينئذ

ى = يكافئه

المط = المطلوب

فح= فحينئذ

محه = محاله

كذلك كان يصل بعض الكلمات بغير حق مثل :

عليهذا = على هذا

فيذاته = فى ذاته

منذلك = من ذلك

مهيه = ماهية

تلته = ثلاثه

٣ ـ نسخة جامعة طهران بايران

وقد رمزنا اليها بالحرف (ر) وهى لا تحمل رقما أو ربما طمس رقمها . وقد تبين لنا أنها مصورة عن نسخة جامعة طهران من الختم الوارد على اللوحه رقم ١٩أ حيث جاء فيها :

اموال دانشگاه سماره ،أى من ممتلكات الجامعة برقم... ولم يذكر الرقم. وعدد لوحات هذه النسخه ٨٢ ورقه ، مكتوبة بخط فارسى جميل إلا أن درجة وضوحه غير جيدة. وقد جاء فى اولها :

هو مصارع المصارع للعلامة الطوسى قده

ثم تلا ذلك :

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله حمد الشاكرين والصلوه على محمد وآله الطاهرين وبعد...

وفى أعلى هذه الصفحة على اليمين يوجد ختم مكتوب فيه: يد الله.

أما آخر لوحة فى هذه النسخة ، فقد جاء فيها :

ولم يكن قصد محرر هذه الأوراق نُصرة ابن سينا ولا المصارع بل كان قصده سلوك طريق الحق والانصاف ، وأن يظهر حقيقة الحال فى هذه المصارعات لئلا يغتر المقلدون بقول من يدعى شيئا لا يقدر على بيان ما يدعيه تشوقا وتصلفا وإرائة ما ليس فيه من نفسه.

والله تعالى يعصمنا من الاعتقاد الباطل والعقل الغير المطابق ، والعمل الذى لا يكون وسيلة لخير وكمال ويغفر لنا ما أرتكبناه من الخطاياوالسيئات فى العقائد والاقوال والافعال ، أنه ملهم العقل وملقن الصواب ، منه المبدأ واليه المآب.

والحمد لله رب العالمين

قد تمت النسخة " الشريفة " على يدى الفقير إلى الله : الكمورى فى المدرسة "الناصرية " بطهران سنه ١٣٦٨ هجرى قمرى.

ثم جاء بعد ذلك مما يقرب من ثلاثة اسطر كتبت باللغة الفارسية وترجمة هذه الاسطر :

" كتبت هذه النسخه للمرتضى الطالقانى ، وأعتذر عما بها من خطأ ونسيان. وقد تمت مقابلتها ، لئلا يحدث بعد ذلك أمر. أنا الفقير الفانى ضياء الدين الرازى سنة ١٣٤٩هـ وواضح أن هذه النسخة ، وإن كانت قد نسخت سنة ١٣٤٩هـ لمرتضى الطالقانى إلا أنها غير النسخة السابقة التى قام بنسخها المرتضى الصباح الطالقانى نفسه. ثم إن ناسخ هـذه النسخة ، وهو أحد المدرسين بمدرسة الناصرية بطهران واسمه الكمورى ، يقول إنَّ نَسْخَها قد تم بيده فى المدرسة الناصرية بطهران سنه ١٣٦٨ هجريه قمرى . ويتضح من النص الفارسى ، الذى اوردنا ترجمته ، أن ضياء الرازى قد قابل النسختين احداهما بالأخرى سنة ١٣٤٩هـ . ولا يمكن بطبيعة الحال أن يكون المقصود بالنسختين هنا أن الأخيرة منقولة عن الثانية إذ كيف يطلب المرتضى الطالقانى نسخة من مصارع المصارع إذا كانت هى بعينها التى بين يديه ، خاصة وأن نسخة الكمورى كانت بعد السابقة بنحو تسعة عشر عاما. لذلك فإن المقصود بالنسختين هنا نسخة جامعة طهران ونسخة أخرى مستقلةً .

ولما كان ضياء الدين الرازى قد راجع وقابل نسخة جامعة طهران هذه مع أخرى فإنها تعد من ثم أقوم من نسخة كلية العلوم العقلية والنقلية ، وإن

كان الناسخ قد وقع فى نفس الاخطاء " الكتابية " التى توجد فى النسخة السابقة • ولعل هذه كانت طريقة متبعة آنذاك فى كتابة بعض الكلمات الشائعة• هذا من جهة • ومن جهة اخرى فإن تشابه النسختين إلى درجة كبيرة يجعلنا نشك فى احتمال أن تكون النسختان قد نُسختا عن مصدر (نسخة) واحد ، لكن يصعب علينا القول إن النسخة الاخيرة هذه منسوخة عن نسخة كلية العلوم العقلية والنقلية •

ومما يلاحظ على هذه النسخة أن ناسخها كان يكتب كلمه " هكذا " بطريقه غريبه حيث كان يكتبها: ∧ .0

ويستعمل العلامة ∧ على أنها هاء

وله بعض الرسومات التى استقينا معناها من سياق الجمل من جهة ومن مقارنة النسخ الاخرى من جهه أخرى حيث كان يرسم : > ويقصد بذلك = مع اذا كانت مستقلة فى الكتابة •

واذا جاء باخر (>) لام ، كان معناها : تعالى

اما لفظ الجلاله : "الله " فكان يكتبه دائما بلام واحده : اله •

بقى أن نشير إلى أن هذه النسخ الثلاث التى اعتمدنا عليها لا توجد منها واحدة قريبة العهد بالمؤلف الذى توفى عام ٦٧٢هـ = ١٢٧٤م• وهذا لاشك يقلل من شأن هذه النسخ وخاصة اذا ظهرت نسخة أخرى أقرب إلى عصر المؤلف• لكن لاشك ، من ناحيه ثانية ، أن نسبة هذه النسخ إلى الطوسى صحيحه وانها تعبر بدقة عن آراء الطوسى• فمن يقارن بين ردود الطوسى هنا وبين شرحه للاشارات وغيره من أعمال سوف يدرك كل الادراك أن كتابنا هذا من تأليف الطوسى بلا شك•

أما بعد : فليست هذه النسخ الثلاث هى الموجودة لكتاب مصارع المصارع فثمه نسخ أخرى لدينا معلومات عنها وآن لم نستطع الحصول على بعضها :

أ ـ فمن النسخ المنقوله عن النسخ التى بين ايدينا توجد نسخة مصورة على ميكروفيلم على قطعتين احداهما تبدا من اللوحه رقم ١ ـ ٨٥ ، والثانية تبدأ من اللوحة رقم ٨٣ ـ ١٦٤ أى تكررت هنا اللوحات : ٨٣ ، ٨٤ ، ٨٥٠وتحمل هذه النسخة رقم ٢٨٧ من فهرس بعثة معهد المخطوطات إلى ايران ٠ وقد قام المعهد بتصويرها على نسخة موجودة بإيران تحت رقم ٢٦٩ فلسفة (ميكروفيلم) بالمكتبة المركزية بطهران ٠ وهى مكتوبة بخط فارسى جميل وحديث وعدد اوراقها ١٦٤٠ وقد جاء فى لوحة العنوان ختم جامعة طهران (تهران دانشگاه) ثم بيانات المكتبه المركزيه ،وهى كما يلى :

كتا بخانه مركزى

بخشى ميكروفيلم وعكاس

نام مؤلف٠٠٠٠

محل نكهد ارى كتاب : كتا بخانه مركزى

شماره كتاب : ٩٦٩٠

أى : المكتبه المركزيه٠ قسم الميكروفيلم٠ اسم الكتاب : مصارع المصارع

اسم المؤلف :٠٠٠٠٠الخ

أما القسم المحفوظ به الكتاب : المكتبه المركزيه – رقم الكتاب : ٢٦٩ ويلاحظ أن البيانات قد اغفلت ذكر المؤلف ، الا أن العنوان الخارجى فى الفهرس قد نسبه لنصير الدين الطوسى٠ وبمقارنة هذه النسخة بنسخة الجامعة التى أشار إليها المخطوط ، وهى نسخة جامعة طهران والتى اعتمدنا عليها فى تحقيقنا للنص ورمزنا لها بالحرف (ر) ، اتضح لنا مطابقتهما تمام المطابقة ، وهذا يدل على أن المكتبة المركزية قد صورتها من نسخة الجامعة٠

وتوجد نسخة أخرى للكتاب بتركيا بمكتبه أيا صوفيا وتحمل رقم ٢٣٥٨

وللأسف الشديد لم نتمكن من الحصـول على هذه النسخة أو حتى الرجوع اليها ، لأن تركيا حالت دون ذلك. وقد دلنا على هذه النسخة الاخ الفاضل الاستاذ على عبد المحسن (بدار الكتب المصرية - قسم المخطوطات) وذلك أثناء اشتراكه فى البعثة العلمية التى ارسلها معهد المخطوطات العربية إلى تركيا عام ١٩٧٢ ـ ١٩٧٣م فله منا كل الشكر إذ نَوّه الى هذه النسخة . ومما يؤسف له أن البعثة لم تصور هذه النسخة اكتفاء عنها بما عندها (فى مصر) من نسخ لنفس الكتاب .

منهجنا فى التحقيق :

إن مهمة المحقـق ، أى محقق لنص قديم ليست أمراً هيناً أو سهلا ، فضلا عن انها مسؤلية كبيرة لا ينبغى أن يتصدى لها أو يتحملها إلا مَنْ هو أهْلٌ لها . ذلك أن هدف التحقيق فى النهاية يكمن فى محاولة المحقق ان يُخرج إلى حيز الوجود النص الأصلى الذى يَعتقد أنه وحده دون غيره ـ الذى يعبر عن وجهة نظر المؤلف . وتأتى صعوبة المحقق هنا على ضوء عدة اعتبارات :

١ ـ تأتى فى مقدمة هذه الاعتبارات تصحيف المحقق لبعض الكلمات تصحيفاً خاطئا ومثل هذا التصحيف الخاطئ يقلب المعنى كليةً ويجعل هدف المؤلف فى وادٍ وما اخرجه المحقق للقارئ فى وادٍ اخر .

٢ ـ وجود عدة نسخ متباينه لنص واحد ، مع وجود اختلافات (قد تكون كثيرةً او قليلةً) بين هذه النسخ.

٣ ـ مدى معرفة المحقق بالخط الذى دون به المخطوط فضلا عن ضرورة المامه الماماً شاملاً بالخطوط القديمة المستخدمة فى نسخ مثل هذه المخطوطات. وهذا يعنى أن يكون المحقق على دراية واسعة بقراءة المخطوطات وأن يكون له فيها كعب عالٍ.

٤ ـ ومما يرتبط بذلك أيضا أن تكون لدى المحقق القدرة على اسـتخدام

" النقد الباطنى " للمخطوط من جهة محاولة الكشف عن تاريخ تأليفه مثلا وصحة نسبته إلي المؤلف..... الخ.

٥ ـ ثم إن معرفة الأحوال الثقافية والاجتماعية وغيرها أمر هام لفهم المحقق للنص واخراجه إلى حيز الوجود بطريقة صحيحة ودقيقة ، لأن ظروف العصر وطبيعة مشكلاته ، وخاصة الثقافية منها ، وطبيعة المسائل المثارة بين المفكرين.... كل ذلك من شانه ، إذا أحاط به المحقق ، أن يسهل من مهمته فى التحقيق كثيرا.

٦ ـ كذلك نرى أن الالمام بالسيرة الشخصية للمؤلف ، ومعرفة اساتذته والمدرسة الفكرية التى كان ينتمى اليها ، وطبيعة الكتب التى نشأ وترعرع عليها.... كل ذلك من شانه ، أن يساعد المحقق فى أن يتغلب على كثير من المشاكل التى قد تعترضه. أما اذا كان المؤلف مجهولا ومن ثم لا نعرف شيئا عن عصره وعن أساتذته ضاعف ذلك من الصعوبات التى تواجه المحقق وضاعف أيضا من مسئوليته العلمية والادبية .

٧ ـ وفى مقابل ذلك نجد أنه إذا كان المؤلف ممن لهم كتب منشورة وترجمات كاملة عن شخصيته سهل ذلك من مهمة المحقق وساعد على إخراج المخطوط إخراجا صحيحا.

٨ ـ ثم إن معظم النصوص القديمة ، ومنها نصنا هذا كانت تخلو دائماً من النقط والفواصل والفقرات... بحيث كان الناسخ يصل الكلام بعضه ببعض دون أن يضع فى حسبانه بداية الجملة او انتهائها ودون أن يضع أيضا اعتباراً لبداية الفقرات... الخ. ونحن نعلم أن وجود فواصل وفقرات أشبه بالمحطات الرئيسية التى ينبغى الوقوف عندها ، فهذا يوضح المعنى تماما فضلا عن أنه يسهل مهمة القارىء ويجعل فهمه للنص واستخلاص الافكار الرئيسية منه غاية فى السهوله .

وقد كانت هذه الاعتبارات جميعا أمامنا ونحن نحقق كتابنا هذا ونحن نعلم أن ثمه أكثر من طريقه لتحقيق النص أهمها فى هذا الصدد :

أ ـ إما أن يقوم المحقق باختيار أقدم النسخ وجعلها فى المتن ، ثم يشير فى الهامش إلى الاختلافات بينها وبين النسخ الأخرى .

ب ـ وإما أن يختار المحقق النسخة التى يعتقد أنها أفضل من كل النسخ الأخرى من كل وجه ، بغض النظر عن تاريخ نسخها (فليست كل نسخة قديمة أفضل من أخرى حديثه ، وليست كل نسخة حديثه أيضا أسوأ من أخرى قديمة..) ويجعلها هى الأصل ثم يشير فى الهامش إلى الاختلافات بينها وبين النسخ الأخرى.

جـ – وإما أن لا يعتبر أية نسخةٍ أصلية ، ما دام لا توجد نسخة واحدة بخط المؤلف ، بحيث يجعل كل النسخ على قدم المساواة بحيث يقوم المحقق بمقارنة النسخ بعضها ببعضها الآخر ، ثم يختار الكلمة أو العبارة التى يعتقد أنها أصح من غيرها وأنها تعبر بدقة عن وجهة نظر المؤلف مع الإشارة فى الهامش إلى الاختلافات الموجودة بينها وبين النسخ الأخرى. وهنا تكمن الصعوبة البالغة لأن المحقق ، فى هذه الحالة ، يعد مسئولا مسئولية كامله عن " المتن " لأنه مسئول عن إختيار هذه الكلمة او العبارة دون غيرها من جهة أنه يعتقد ، فى قرارة نفسه ، أنها توفى المعنى وأنها تتفق واسلوب المؤلف وروح العصر......الخ.

وفى هذه الحالة لا نستطيع أن نرد النسخة المحققة إلى هذا الأصل أو ذاك بل ترد إلى جهد المحقق نفسه ، ولا شك أن هذه الطريقة – وإنْ كانت محفوفةً بكثير من المخاطر – إلا أننا نرى أنها افضل طرق التحقيق قاطبة ، لأن الجهد المبدول أولاً فى هذه الطريقة أضعاف أضعاف الجهد الذى يبذل فى الطرق الاخرى. أضف إلى ذلك أنها تكشف عن ذكاء وخبرة المحقق. وفضلا عن ذلك كله فإن هذه الطريقة تحاول تقويم النص وتصحيحه وتقديمه بطريقة مُرضية طارحة فى الهامش كل ما يعتقد أنه يخل بالمعنى أو أنه قد أقحم على النص.

ليس هذا فحسب ، بل نستطيع أن نقول إن الطريقتين السابقتين فى التحقيق والتى اشرنا إليهما آنفا (أ ، ب) لا تقتضيان أى جهد من المحقق اللهم إلا ضرورة المامه ومعرفته بقراءة المخطوطات ونقلها من الورق الأصفر والخط القديم إلى الورق الأبيض والطباعة الآلية الحديثة . ونحن نرى أن أى واحد يعرف قراءة المخطوطات يمكنه أن ينشر ما شاء له من مخطوطات طبقا للطريقتين السابقتين . أما الطريقة التى أشرنا إليها الآن (الثالثة) فنشك ، كل الشك ، أن يقوم بها غير المتخصص والملم الالمام الكافى بالموضوعات التى يناقشها المؤلف ، والجذور التاريخية للمشكلة موضوع البحث... الخ.

وقد يزعم البعض أن هذه الطريقة التى تعتمد على مقارنة النسخ بعضها ببعضها واخراج نسخة متكاملة من خلال كل النسخ أقول قد يزعم البعض أن هذه الطريقة تتعارض مع قدسية النص لانه لا ينبغى للمحقق أن يقترب من النص او أن يُغَيِّر منه....

ونحن من جهتنا نوافق على ذلك كلية ، نوافق على أن للنص حرمته واحترامه... لكن ليس معنى هذا أن يكون موقف المحقق من النسخ موقفا سلبيا ، لأن الهدف فى النهاية من التحقيق هو إخراج نص متكامل يعتقد أنه الاصلى. وهذه الطريقة لا تضيف إلى النص شيئا من جانب المحقق فهى تسعى إلى إكمال النص من خلال النسخ الموجودة لدى المحقق . وما دام النص الأصلى للكتاب (المخطوط) المدون بخط المؤلف مجهولا فمن الخطأ ، حينذاك أن يقدس المحقق نسخة على حساب النسخ الأخرى ، بل ينبغى عد كل النسخ ، ما دامت ليست بخط المؤلف ، متساوية وعلى هذا الاساس يبدأ فى تقويمها واستخراج نص كامل على ضوئها جميعها.

ومع ذلك كله فإن هذه الطريقة تضع كل الاختلافات بين النسخ بالهامش ، بمعنى أنها تحفظ كل النسخ كما هى ، بحيث يستطيع أى فرد أن يتحقق من صحة وصدق قراءة المحقق من جهة وأن يختارمن جهة أخرى القراءة التى تروق له إذا لم يقنع بقراءة المحقق .

وفيما يتصل بتحقيقنا لهذا النص فقد اتبعنا هذه الطريقة الاخيرة وهى التي سبق أن اتبعناها وسرنا عليها في اخراجنا لبعض الكتب الأخرى والتى كان لنا شرف المسـاهمة فى اخراجها إلى النور مثل " الشامل فى اصول الدين " للجوينى ، و " التذكرة فى احكام الجوهر والاعراض " للحسـن بن متويه ، و" الافحام لافئدة الباطنية الطغام " ليحيى بن حمزة العلوى.

لقد حاولنا فى تحقيقنا لـ " مَصارع المصارع " أن نختار وأن نتحمل مسئولية اختيارنا الكلمات التى نرى أنها صحيحة بغض النظر عن انتمائها لهذا المخطوط أو ذاك حيث وضعناها فى المتن مع الاشارة إلى الكلمات المقابلة لها فى النسخ الاخرى. كذلك اذا وجدنا بعض العبارات التى توجد فى نسخة دون النسخ الخرى ، وأعتقدنا انها زائدةٌ او انها قد تكون اضافة من عند الناسخ ، كنا نضعها فى الهامش ونشير إلى النسخة التى وجدت بها. والعكس صحيح ، بمعنى أننا اذا وجدنا عبارة ما او عدة اسطر (جمل)موجودة فى نسخة ، دون النسخ الأخرى واعتقدنا انها من عمل المؤلف كنا نضعها فى المتن ونشير إلى احتمال أن تكون قد سقطت من النُسَّاخ فى النسخ الأخرى.

وفيما يتعلق بآيات القرآن الكريم الموجودة بالمخطوط فقد وضعها النساخ هكذا بلا معقوفتين ودون إشارة منهم إلى رقم الآية أو السورة التى أخذوا عنها ، هذا إلى جانب أن بعض النُسَّخْ كان يخطىء فى كتابة بعض الآيات. وقد قمنا بتخريج كل الايات التى وجدناها بالمخطوط ، مع تصحيحها دون الاشارة إلى ذلك فى الهامش.

أيضا لم نشر إلى تصحيحنا لبعض الأخطاء النحوية التى كان يقع فيها الناسخون اللهم إلا اذا كان هذا الخطأ (الذى نعتقد انه خطأ) يمكن أن يقرأ بطريقة أخرى صحيحة بحيث لا يكون آنذاك خطأ من وجهة نظر المؤلف.

كذلك إذا كان ثمة خطأ فى طريقة كتابة الناسخ لكلمة ما (اذ كثيرا ما نصادف بعض النساخ غير ملمين إلماما كافياً باللغة العربية) كنا نصححها مع

عدم الاشارة إلى ذلك مثل كتابة الناسخ فى مخطوطنا هذا انهار وصحتها النهار والذين (للمثنى) وصحتها اللذين... الخ.

وقد نصادف بعض الجمل التى نعتقد أن كلمة ما أو حرفا ما قد سقط سهوا من الناسخ ، وفى هذه الحالة نضع ما نضيفه من عندنا بين قوسين هكذا:
]   [

أما العبارات أو الكلمات التى كنا نعتقد أنها زائده مع وجودها فى كل النسخ فكنا نضعها بين قوسين هكذا : (   ) دون حذف شىء منها.

وبإيجاز نستطيع أن نقول إن كل كلمة أو إشاره أو حتى وجود سهم بأية نسخة من النسخ.. كل ذلك أشرنا إليه سواء فى الهامش أو المتن طبقا لما رأيناه لتقويم النص وتقديمه فى ثوب جيد. أى أن القارىء يستطيع ، إذا لم يقنع بقراءتنا أو تصحيفنا أن يجد فى تحقيقنا للنص النسخ الثلاث وأن يختار منها ما يراه هو مناسبا. لأن الامانة العلمية تقتضى ، بطبيعه الحال ، أن يشير المحقق إلى كل كلمة وحرف فى اية نسخة بين يديه وليس من حقه أن يستبعدها أو أن لا يشير اليها.

كذلك نود أن نشير إلي أننا قمنا بوضع ثبْت فى نهاية النص لأهم الفرق والاعلام وشرحنا بعض الكلمات العربية الموجودة بالمخطوط والتى لم يعد استعمالها شائعا الآن وذلك ايضا بالرجوع إلى المعاجم اللغوية .

بقى أن نشير فى النهاية إلى أننا قد فرغنا من عملنا هذا منذ ما يربو على عشرة أعوام.. وقد دفعنا به إلى المطبعة منذ ذلك التاريخ ولكن نظرا لوجودنا خارج الوطن من جهة ونظرا لمشاكل الطباعة من جهة أخرى....واولوية بعض الكتب على البعض الآخر لاسباب تجارية محضة للأسف الشديد فقد تاخر الى الآن رؤية هذا الكتاب النورَ.

لقد بذلنا كل ما نملك من جهد ووقت فى سبيل إخراج هذا الكتاب بصورة

طيبة فإن جاء كذلك فلله الحمد على توفيقه وعونه ، وإن جاء على غير ما نتمنى فإن الكمال لله وحده. ونحن نعتقد أن كتابنا هذا سوف يضيف جديدا إلى تراثنا الفكرى العربى الاسلامى وفى وقت تشغل فيه مشكلة الأصالة والمعاصرة أجهزة إعلامنا وفكر مفكرينا.....

والله نسأل أن يكون عملنا هذا خالصا لوجهه الكريم وأن يوفقنا فى سبيل خـدمة ديننا ودنيانا وأن يجعلنا دائما من الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه .

بقى أن أوجه الشكر إلى كل من ساعدنى فى إخراج هذا الكتاب إلى حيز النور وخاصة الزميلة الفاضلة الدكتورة سهير مختار . التى ساعدتنى فى نسخ هذا المخطوط.

والحمد لله أولا وأخيرا.

د. فيصل بدير عون

حدائق شبرا القاهرة.

هذا هو كتاب مصارع المصارع للعلامه الطوسى

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله حمد الشاكرين ، والصلاة على محمـد وآله الطاهرين. وبعد[١]

فإنى لشغفى بالعلوم العقلية والمعارف اليقينية ، كنت أوقات فراغى أنظر فى كتب علمائها ، واقتفى كلام الناظرين[٢] فيها ، مقتبسا من نتائج خواطرهم و[٣] مستفيداً من أبكار أفكارهم[٤] ، لأميّز[٥] بين حقها وباطلها ، وأقف على سمينها وغثها ، فأظفر منها بما تطمئن[٦] منه النفس ويسكن فيه القلب. فعثرت[٧] فى أثناء[٨] طلبتى على كتاب يعرف بالمصارعات للشيخ تاج الدين أبى الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستانى ، ادعى فيه مصارعته مع الشيخ الرئيس أبى على الحسين بن عبد الله بن [٩] سينا فى عدة[١٠] من المسائل والرد عليه فيما ذكره فى [٣] كتبه.

فدعتنى دعواه إلى النظر فيه. واشتد حرصى من استماع اسمه على التأمل فى معانيه. فلما طالعته ، وجدته مشتملا على قول سخيف ، ونظر ضعيف ، ومقدمات واهيةً ، ومباحث [١١] غير شافية وتخليط فى الجدال وتمويه فى المثال ، قد مازج به سفها[١٢] يحترز عنه العلماء ، ورفثا [١٣] من القول لا يستعمله الأدباء الا المنتسبين بالأثقام[١٤] والمتسوقين عند العوام ، قد انصرع

---

(١) د : – وبعد.
(٢) د : ايها الطريق
(٣) د : – و
(٤) د : افكار
(٥) د : لامتميز
(٦) د : بط بأن ا
(٧) أ – ففزت
(٨) د : انثار
(٩) د : بن
(١٠) د : لعدة
(١١) د : ومباعث
(١٢) د : سعيا
(١٣) د : ومبا . هكذا فى د . والرَفث معناه الفحش من القول. ورفث ، يرفث رفثا مثل : طلب يطلب طلبا . راجع القاموس المحيط جـ ١ ص ١٧٣ . ومختار الصحاح ص ٢٥٠
(١٤) د. بالانتقام. ولعلها : بالاسقام والسقيم هو العليل المريض.

فى أكثر مصارعاته وانهزم فى معظم مبارزاته . فرأيت أن أكشف عن تمويهاته ، وأميزّ بين تخليطاته ، غير ناصر لابن سينا فى مذاهبه ، لكن مشيرا[1] إلى مزال أقدام صاحبه ،ومنبها على مغالطات مشاغبه[2] وإنْ كلّته فى بعض المواضع بصاعه ، أو سقيته بكأسه ، فالله يعلم منى أن ذلك ليس مما يقتضيه دأبى ولا يتعوده[3] خلقى [4] بل الحرب تعدى ، والكلام يجر الكلام ونقلت فيه متن كلامه ونص مراميه[5] من صدره إلى ختامه ، لئلا يحتاج من تقع إليه هذه النسخة[6] إلى طلب أصل[7] الكتاب. وسميته بعد إتمامه بـ " مصارع المصارع" فإن [٤] وقعت لي فيه زلة أو هفوة ، فليصلح من اطلع عليه من اخوانى طلبا بذلك اقتناء الخير ، وإحراز[8] الأجر. وها أنا مفتتح الكتـاب ، والله ملهم[9] الصواب.

أقول : وسم صاحب الكتاب كتابه بالمصارع[10] بين أبى على الحسين بن عبد آلله بن سينا وبين أبى الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني فى المسائل المذكورة فيه.وقال[11] – بعد التحميد لله[12] والصلاة على رسوله والثناء على مخدومه المصنف له ، وهو السيد مجد الدين ابو القاسم على بن جعفر الموسوى نقيب ترمذ[13] – : ابتدأ[14] اصغر خدمه محمد بن عبد الكريم الشهرستانى بعرض[15] بضاعته المزجاة[16] على شرف كرمه. فخدمته[17] بكتاب صنفته[18]

---

(١) د. مشير .

(٢) د : مساعيه (هكذا يمكن أن تقرا ايضا) .

(٣) د : – وتعوده .

(٤) د : – خلقى .

(٥) ر : مرامه .

(٦) أ ، د : السنحه .

(٧) د : جداله .

(٨) د : – و .

(٩) د : مليم !!

(١٠) أ ، د : بالمصارعه .

(١١) د : – وقال .

(١٢) ر : له

(١٣) ابتداء من " مجد الدين. . إلى ترمذ" ناقص من النسخه د ، ومكتوب بدلا من ذلك كله " محمد " .

(١٤) فى مصارعة الفلاسفة : انتدب راجع الكتاب نشرة د. سهير مختار ص ١٤ : أما النسخة د. فتضيف هنا " بما هو صغر ".

(١٥) د : بعض .

(١٦) زجج : الزُّج بالضم : الحديده .

(١٧) د : فخدمه .

(١٨) د : صنفه .

فى بيان الملل والنحل على تردد القلب بين[1] الخجل والوجل. فأنعم بالقبول وأمعن[2] النظر فيه ، وبلغ النهاية فى إدراك[3] معانيه ، وبالغ فى الثناء على أخلص مواليه. وما كان للمصنف فيه كثير تصرف سوى استيعاب المقالات كلها ، وحسن الترتيب وجودة النقل. وانما يسبر عورة[4] العقل وتبين قيمة[٥] الرجل عند مناجزة[5] الأقران[6] ومبارزة الشجعان وبالاختيار[7] تظهر خبيئة الأسرار ، وبالإمتحان يكرم الرجل أويُهان.

وقد وقع الاتفاق على أن المبَرَّز فى علوم الحكمة وعلامة الدهر فى الفلسفة أبو على الحسين بن عبد الله بن سينا ، فلا يقفوه[8] فيها قاف[9] وإنْ نقض السواد[10] ولا يلحقه فيها لاحق وإنْ ركض الجواد. واجمعوا على أن مَنْ وقف على مضمون كلامه وعرف مكنون مرامه ، فقد فاز بالسهم المعلى وبلغ المقصد الأعلى. فعزمت[11] على الاعتراض عليه ردا ورميا ، وتعقيب[12] كلامه إبطالا ونقضاً. فإن ذلك باب ضربت دونه الأسدال[13] وقضيت[14] عليه الحفظة[15] والأرصاد. فأردتُ أن أصاُرعه مصارعة[16] الأبطال ، وأناضله مناضلة[17] الرجال. فاخترت من كلامه فى الهيات الشفاء والنجاة[18] والتعليقات أحسنه وأتقنه ، وهو ما برهن[19] عليه بزعمه وحققه وبيَّنَه. وشرطت على نفسى أن لا

---

(١) د : يبق .
(٢) د : اتقن .
(٣) ر : درك .
(٤) د : يمكن أن نقرا فى النسخة د : يسترعوره .
(٥) مشتقه من نجز بمعنى قضى وفنى والمناجزه بمعنى المقاتله القاموس المحيط جـ٢ ص٢٠٠ ومختار الصحاح ص٦٤٦.
(٦) د : الاقتران .
(٧) د : والاختبار .
(٨) فى الاصل : يقفهوه .
(٩) د : فان .
(١٠) د : السعاد ، والمقصودّ بنقض السواد هنا مخالفه الاجماع .
(١١) فى الاصل : فعزمه .
(١٢) د : وتعقب
(١٣) د : الأسوال
(١٤) د : وقبضت
(١٥) د : الحقه .
(١٦) د : – مصارعة
(١٧) د : وانازله منازله .
(١٨) د : + والاشارات
(١٩) د : يرتقن .

أُفاوِضه بغير صنعته ، ولا أُعانده على لفظ[1] توافقنا على معناه وحقيقته ، ولا أكون[2] متكلما [٦] جدليا أو معانداً سوفسطائيا . فأبتدىء ببيان التناقض فى فصوص نصوصه لفظاً ومعنى ، فأردفه بكشف مواقع الخطأ فى متون براهينه مادة وصورة .

فليجلس المجلس العالى - يعنى[3] مخدومه المذكور - مجلس [4] القضاة والحكام . وليحكم بين المناظرين المتبارزين بالحق والصدق ، فهو أحرى بالحكم اذا تحوكم إليه . وأحق برعاية الصدق إذا أعْوِل عليه ، ليعلم أنى[5] قد بلغت من العلم بأطوريه[6] بأوله وآخره . ولا يستصغر شانى فالمرء باصغريه . ويتحقق أنى ارتقيت من حضيض التقليد إلى آوج التحقيق[7] وأرويتُ من مشرع النبوة بكاس مزاجها من تسنيم ومن خاض لجة البحر لم يطمع فى [8] شط . ومن يعلى ذروة الكمال لم يخف من حط[9] .

قال : وهذه المصارعة فى سبع مسائل من الالهيات[10] من جملة نيف وسبعين مسئلة فى المنطـق والطبيعيات والالهيـات[11] [٧] خنقته بوتره ، ورشقته بمشاقصه[12] ، واركسته لأم رأسه فى زُبيته ، ورددته فى مهوى حفرته[13] . ذلك من فضل الله علينا وعلى الناس ولكن اكثر الناس لا يشكرون .

---

(١) أ ، ر : لفظة
(٢) د : فلا يكون .
(٣) د : - يعنى .
(٤) د : المذكورة المجلس
(٥) أ ، ر : ان .
(٦) المقصود بلوغ درجه عاليه للغايه من العلم . راجع القاموس المحيط جـ٢ ص٨٢ حيث نجد : بلغ فى العلم اطوريه (بالفتح وقد تكسر) أى اوله واخره .
(٧) د : + التسليم .
(٨) أ ، - : إلى .
(٩) أ ، ر : + لازال المجلس الاعلى اسعد طالع وايمن طائر واوضح هدى وانجح سعى واصوب راى وتدبير ، واثقب تقدير وتفكير فى حرز جرير من الله العزيز ولا حول ولا قوة الا بالله العلى العظيم .
(١٠) د : الهيات .
(١١) د : الهيات .
(١٢) اى بسهامه .
(١٣) د : لحفرته .

أقول[١] : هذا الثناء[٢] من المثنى على نفسه والكسر لمن يروم مصارعته[٣] قبل الشروع فى المصارعة لا يليق بالعلماء المقتدين[٤] بالأنبياء ، ومما لا يستحسنه العوام والأغبياء فضلا عن الخواص العقلاء.

فهرست المسائل :

١ - فى حصر أقسام الوجود.

٢ - فى وجود واجب الوجود.

٣ - فى توحيد واجب الوجود.

٤ - فى علم واجب الوجود.

٥ - فى حدوث[٥] العالم.

٦ - فى حصر المبادىء.

٧ - حُوِّل مع السابعة إلى مسائل مشكلة وشكوك معضلة[٦]

* * *

قال المصارع : المسألة الاولى

فى حصر اقسام الوجود

إعلم أن المتكلمين لم يحصروا أقسام الوجود بتقسيم حاصر. وذلك أنهم[٧] قالوا: الموجود ينقسم إلى[٨] ما له أول وإلى[٩] مالا أول له. وما له أول[١٠]

---

(١) د : – اقول .

(٢) أ : هذه الثناءات .

(٣) أ، ر : مصارعة .

(٤) د : المتقدمين .

(٥) د : حدث .

(٦) د : مفصله .

(٧) د : ايضا .

(٨) د : + موجود .

(٩) د :- والى .

(١٠) د :- أول .

ينقسم إلى جوهر وعرض. وعنوا بالجوهر المتحيز الذى يمنع مثله بحده[1] أن يكون بحيث هو [٨] مثله بحده وبالعرض[2] القائم بالمتحيز . وأحالوا وجود جوهر ليس بمتحيز ووجود عرض ليس بقائم بمتحيز.

لكن التقسيم الاول صحيح : دائر بين النفى والاثبات إذا روعى فيه[3] شرائط التقابل والتعاند من الاتفاق على معنى الأولية ذاتاً ومكاناً وشرفاً.

والتقسيم الثانى غير صحيح ولا حاصر[4] ، إذا فَسَّروا[5] الجوهر بالمتحيز والعرض بالقائم بالمتحيز. إذْ ليس فيه ما يدل على استحالة وجود[6] قسم ثالث ليس بمتحيز ولا قائم بمتحيز.

أقول[7] : أما قوله : التقسيم[8] الأول صحيح إذا كان شرط التقابل - وهو الاتفاق معنى الأولية ذاتا وزمانا ومكانا وشرفا - فرعيا[9] فشىء[10] لا يقول به المتكلمون ، لأن الأوليّة الذاتيه ممتنعة[11] عندهم ، والمكانية والشرفية غير معتبرة منها[12] . والزمانية لا يقرون بها ها هنا. والمعتبر عندهم أولية بمعنى آخر ويعبرون عنه بالذاتى[13] أو الرتبى. ويتمثلون فيه[14] بأولية بعض أجزاء[15] الزمان على بعض. فإنهم قالوا : تلك الأولية غير زمانية ، وإلا لوقع الزمان فى زمان آخر ويتسلسل[16]. قالوا : إن المحدث له أول بذلك المعنى [٩] من غير أن يحتاج فيه إلى زمان. وكان يجب على من يقول بصحة هذه الاعتبارات أن يعين

---

(١) د : ـ مثله بحده .
(٢) د : ـ وبالعرض .
(٣) د : فيهما .
(٤) د : خاص .
(٥) د : فرد
(٦) د : الوجود .
(٧) د : - أقول
(٨) أ ، ر : القسم .
(٩) أ ، ر : مرعيا
(١٠) ر : فيش .
(١١) أ ، ر : مختلفه
(١٢) د معبره ههنا .
(١٣) د : بالذاتيه
(١٤) د : - فيه .
(١٥) د : آخر
(١٦) : أخروبه

أحدها. فيقول عند تقسيمه[١] بهذين[٢] القسمين إما ذاتا وحدها ، أو زمانا وحده[٣] ، أو مكانا وحده ، أو شرفا وحده. فتكون هناك تقسيمات[٤] بعدة الأجزاء لا تقسيم واحد. لان جميع هذه الاعتبارات معا مما[٥] لم يذهب إليه ذاهب. وعلى تقدير اعتبار الجميع فى قسم واحد لا يكون له مقابل واحد ، فلا تكون القسمة إلى متقابلين .

وأما قوله " التقسيم الثانى غير صحيح ولا حاصر ، ففيه نظر. لأن التقسيم الثانى عندهم هو أن يقال : وما له أول ينقسم إلى ما لا يحتاج[٦] فى قيامه إلى غيره وإلى ما يحتاج فيه [٧]. والأول هو الجوهر والثانى هو العرض.

وهذه القسمه صحيحة حاصرة لم يخالفهم فيها غيرهم. وإنما[٨] المخالفة فى إطلاق إسم الجوهر على القسم الذى لا يحتاج فى قيامه إلى غيره على وجه المساواة أو على معنى أعم منه[٩] أو على معنى[١٠] أخص منه. والحكماء يطلقونه على ما هو أعم منه[١١] ، لأنهم يطلقون[١٢] الجوهر على الصورة. وهو يحتاج فى قيامه إلى غيره[١٣] [١٠] من بعض الوجوه. والمتكلمون يطلقونه على ما هو أخص منه ، لأنهم يطلقونه على المتحيز فقط ؛ وهو أخص مما لا يحتاج فى قيامه إلى غيره ؛ لأن كل متحيز غير محتاج فى قيامه إلى غيره ولا ينعكس . وأيضا يتخالفون[١٤] فى إطلاق إسم العرض على ما يحتاج فى قيامه[١٥] إلى غيره.

---

(١) د : فى الاصل : تقيمه .
(٢) د : بهذا .
(٣) د : وحدها .
(٤) د : تقسيمان .
(٥) د : هما .
(٦) أ ، ر : ما يحتاج .
(٧) ر : ما لا يحتاج .
(٨) د : – و.
(٩) د : – منه .
(١٠) د : – معنى.
(١١) أ ، د : – منه .
(١٢) د : يطلون.
(١٣) د : غير .
(١٤) ر : يتحالون .
(١٥) د : قوامه.

والحكماء[1] يطلقونه على ما هو أخص منه لتخرج الصورة عنه[2]. وبعض المتكلمين يطلقونه على ما هو أعم منه ، إذ[3] يجوزون وجود عرض لا فى محل.

وقـوله : وعنـوا بالجـوهر : المتحيز الذى يمنع مثله بحده أن يكون بحيث هو .

وهذا الكلام مبهم[4] ولو اقتصر على قوله : وعنوا بالجوهر المتحيز لكان كافياً. فإن قوله : الذى يمنع مثله بحده أن يكون بحيث هو يحتاج[5] إلى تفسير الحيثية. فإن أراد بها الحيثية المكانية ، يكون تفسير الذى يمنع جوهرا آخر ، أن يكون[6] فى مكان كان صحيحا. إلا أنه لا يكون حداً بل علامة. فإنهم يُفسـرون المتحيز بما يكون فى جهة[7] أو حيز ، ويشغل ذلك الحيز ، ويتبع ذلك منع المتحيز الآخر أن يكون معه فى تلك الجهة أو الحيز.

وقوله : وأحالوا [١١] وجود عرض ليس بقائم بمتحيز ، صحيح إنْ أراده[8] بالمتكلمين بعضهم لاكلهم. فإن مشايخ المعتزلة مع كثافة سوادهم[9] - يقولون : إرادة الله تعالى عرض حادث لا فى محل.

قال : وقد أثبت الفلاسفة جواهر عقلية ليست بمتحيزة[10]. ولأن المتحيز شىء ما له حيِّز وقابل التحيز[11] غير[12] نفس التحيز. فإنْ[13] ما يقبل التحيز هو المادة ، ونفس التحيز صورة فيها. فهو ، أى[14] المتحيز[15] ، إذن جوهر مركب من مادة وصورة.

---

(١) أ ، د : فالحكماء.
(٢) د : كى تخرج عنه الصوره.
(٣) د : - اذ.
(٤) د : مهم.
(٥) د : محتاج.
(٦) د : لا يكون.
(٧) د : جهته.
(٨) د ، ر : أراد.
(٩) ر : رادهم.
(١٠) د : بمتحيز.
(١١) د : الحيز.
(١٢) د : عند.
(١٣) د : فانه.
(١٤) أ : ان.
(١٥) د : - أى المتحيز.

أقول[١] : القول بأن قابل التحيز غير نفس التحيز ، يحتاج إلى برهان أولاً على[٢] إثبات المباينة بين قابل التحيز ونفس التحيز[٣]. وعلى تقدير ثبوت[٤] ذلك تكون الصورة قائمة وهو لم يورد للجوهر حدا يشملها ، ويخرج العرض عنه. وفى جميع ذلك مباحث دقيقة[٥] وهو اقتصر على الدعوى المجردة عن الدليل.

ثم قال[٦] : والجوهر يستحيل أن يتركب من عرضين. فهما[٧] اذن جوهران غير متحيزين. فقد خرج من المتحيز ما ليس بمتحيز ، وهذا أعجب.

أقول : ترك[٨] ههنا[٩] قسما[١٠] آخر ، وهو أن يتركب من جوهر وعرض. ولم يُبَيِّن(١٢) أولا استحالة تركيب[١١] الجـوهر من عرضين يقوم أحدهما بالآخر ، ثم استحالة تركبه من جوهر وعرض.

فإنْ قيل : الأول ظاهر الاستحالة لاستحالة[١٢] تقدم أحدهماعلى الآخر ، ولذلك[١٣] لم يذكره.

قيل : هذا ليس بذلك الظاهر. فإن الحكماء يقولون باحتياج الهيولى إلى الصورة والصورة إلى الهيولى[١٤] من جهتين. وإذا جاز ذلك ، فلم لا يجوز أن يكون مثل ذلك[١٥] فى ذينك العرضين ؟

وأما الثانى فأحوج[١٦] إلى البيان. على أن جميع المتكلمين يقولون : الجسم مؤلف[١٧] من جواهر لا تتجزأ. ويطلقون اسم الجوهر على الجسم الذى

---

(١) د : – أقول. (٢) د : – على.

(٣) د : + ثم على وجود قابل المتحيز. (٤) د : مثبون.

(٥) د : سفسه !! . (٦) د : – قال.

(٧) د : فيهما . (٨) فى أ ، د : يراد ، هكذا ويمكن أن تقرأ : يزاد أو يرد وكذلك .

(٩) ر : هنا (١٠) فى أ ، ر : قسم ، د : أقسم.

(١١) د : تركب . (١٢) أ ، د : للاستحالة .

(١٣) د : وكذلك . (١٤) د : ـ الى الصوره والصوره الى الهيولى .

(١٥) د : تلك . (١٦) د : فلرجوع .

(١٧) د : المؤلف .

هو جواهر مع التأليف. والتأليف عندهم عرض. ولما لم يمتنع عندهم تركب جوهر ، هو الجسم ، من جوهر وعرض ، فلم لا يجوز أن يتركب المتحيز أيضا من جزءين[1] : جوهر قابل وصورة هى عرض ؟ وما لم يقم برهان على امتناع ذلك ، أو جواز تأليف الجسم من عرضين أو امتناع الكل ، لم يحسن التعجب منه فى اخراج جوهر[2] غير متحيز[3] من الجوهر المتحيز.

قال : وأما الفلاسفة فقد اثبتوا جواهر[4] عقلية ليست بمتحيزات مثال العقول والنفوس والمواد والصور. وأثبتوا أعراضا ليست قائمة بمتحيزات [١٣] مثل الحركات فى الكم والكيف وغير ذلك.

أقول : النقل الأخير ظاهر الفساد. فإن الحركات عند الفلاسفة أربع حركات :

فى الكم : وهو ازدياد الجسم فى مقداره أو انتقاصه فيه.

وفى الكيف : وهو حدوث عرض بالفعل فى جسم على سبيل التدريج كالاسوداد[5] والابيضاض.

وفى الوضع : وهو تبدل[6] الأوضاع للجسم الواحد على سبيل التدريج.

وفى الأين : وهو انتقال الجسم من مكان إلى مكان ، وكل ذلك يختص بالاجسام التى هى المتحيزات.

وقدماؤهم[7] أطلقوا اسم الحركة على الكون بعد الفساد وعلى[8] العكس. وهذا أيضا يختص بالأجسام. فإذا ليس عندهم

---

(١) د : حيزين .

(٢) د : جو .

(٣) د : فى الاصل : المتحيز .

(٤) د : ـ ابتداء من " جواهر . . . . والصور "

(٥) د : كالاسواد.

(٦) د : تبديل.

(٧) فى الاصل : وقد مائهم.

(٨) د : أو على.

حركة لا تقوم[1] بمتحيز ألبتة. بل عندهم أعراض ليست قائمة بالمتحيزات كالاستعداد ، والفعل والانفعال ، وكالأعراض النفسانية والاعراض التى تقوم بأعراض أخر. فإنها لا تقوم ، أول قيامها بالمتحيزات ، وإنْ كانت تقوم مع محالِّها بها.

والحركة ليست عرضا واحدا قائما ببعض الأعراض ، لأنها لو كانت كذلك لكانت تحت مقولة واحدة . [و] لا [ينبغى أن] يقال إنها من مقولة الانفعال ، لأن الذى من [١٤] مقولة الانفعال هو المتحرك لا الحركة[2] ، وهو حالة للجسم من حيث يعرض له أحد الأمور المذكورة.

قال : وقد أورد ابن سينا تقسيما فى مبدأ[3] إلهيات النجاة ، وادعى أنه حاصر لجميع أقسام الموجودات وأنقله[4] على وجهه[5] ثم أبين وجوه الخطأ فيه.[6]

أقول : أما نقل دعواه بأنه حاصر لجميع أقسام الموجودات ففيه نظر. إذْ لا توجد فيه هذه الدعوى صريحا غير قسمة[7] الوجود إلى الجوهر والعرض كما فعله.

ثم إنه نقل قوله ، وهو هذا: إذا اجتمع ذاتان ، ثم لم تكن ذات كل واحد[ة] منهماغير مجامعة[8] للآخر بأسره كالحال فى الوتد والحائط ، فانهما وإنْ اجتمعا فداخل الوتر غير مجامع لشىء من الحائط ، بل إنما يجامعه بسيطه[9] فقط. فاذا لم يكن كما الوتد[10] والحائط ، بل كان كل واحد منهما

---

(١) د : لا تقدم.
(٢) د : المتحركه لا لمتحركه.
(٣) لعلها فى مبتدأ.
(٤) د : فانقله.
(٥) د : وجهته.
(٦) د : وجوده المطاقبه.
(٧) أ ، ر : قسمته.
(٨) أ ، د : مجامع.
(٩) د : بسيط ، ولعلها : بسطحه.
(١٠) د : للوتد.

يوجد شائعا لجميع ذاته فى الآخر ، ثم كان أحدهما ثابتاحال مفارقة الآخر ، وكان أحدهما مفيدا لمعنى به يصير الشىء موصوفا [بصفة] والآخر مستفيدا له ، فإن الثابت [١٥] والمستفيد لذلك ، يسمى محلا والآخر يسمى حالاً فيه.

ثم إن كان المحل مستغنيا فى قوامه عن الحال فيه ، فإناً نسميه موضوعا له[١] ، وإنْ لم يكن مستغنيا لم نسمه موضوعا له[٢] ، بل ربما[٣] سميناه هيولى. فكل ذات لم يكن فى موضوع فهو جوهر. وكل ذات قوامه فى موضوع[٤] فهو عرض. وقد يكون الشىء فى المحل ويكون مع ذلك جوهراً لا فى موضوع[٥] إذا كان المحل القريب ، الذى هو فيه ، متقوما به ليس متقوما بذاته ، ثم مقوما له ونسميه صورة. وأما إثباته فقد يأتينا من بعد.

وكل جوهر ليس فى موضوع[٦] ، فلا يخل : إما أن لا يكون[٧] فى محل لا يستغنى فى القوام عنه ذلك المحل فإنّا نسميه صورة مادية وإنْ لم يكن فى محل أصلا : فإما أن يكون محلا بنفسه لا تركيب فيه أو لا يكون. فإن كان محلا بنفسه فإنا[٨] نسميه الهيولى المطلقة. وإنْ لم يكن : فإما أن يكون مركبا مثل أجسامنا المركبة من مادة وصورة جسمية وإما أن لا يكون[٩] ونحن نسميه صورة مفارقة كالعقل والنفس. وأما اذا كان الشىء فى محل هو موضوع ، فإنّا[١٠] نسميه عرضا[١١].

- قال : وقد ذكر قبل هذا الفصل أن الموجود ينقسم نحواً من القسمة إلى جوهر وعرض. وذكر[١١] بعده فى فصل إثبات واجب الوجود ، فقال : لا شك أن

---

(١) أ : - له .
(٢) د . - له .
(٣) د : انما .
(٤) د : موضع .
(٥) د : موضع .
(٦) د : موضع .
(٧) د : يكون فى محل اصلا أو...
(٨) د : فانما.
(٩) د : فاما أن يكون.
(١٠) د : فانما.
(١١) د : وذلك.

ههنا[١] وجودا. وكل وجود[٢] فإما واجب وإما ممكن. ثم قال[٣] مبتدئاً بالمصارعة....

فأقول في الاعتراض ، وبالله التوفيق ، : القسمان الأولان وهما الجوهر والعرض[٤] أحدهمامن أقسام الوجود من حيث هو وجود مطلق أو من أقسام الوجود من حيث هو وجود ممكن ؟ فإنْ كان الأول فواجب الوجود داخل في قسم الجوهر ، وإلاَّ كان من قسم العرض ، ثم ينقسم الجوهر إلى واجب لذاته وإلى ممكن لذاته. أقول : قسمة[٥] الوجود من حيث هو وجود مطلق محال. فإن الشيء من حيث هو ذلك الشيء ، يستحيل أن ينقسم إلى متباينين هما[٦] غير ذلك الشيء. واذا اعتبرت قسمة فلا تؤخذ[٧] مع هذه الحيثيه ، بل يؤخذ[٨] الشيء بلا تقييد بشرط مع تجويز التقييد والتقسيم[٩] ، فتنضاف[١٠] إلى مفهومه مفهومات أخر ، ويصير مفهومه مع كل واحد من تلك المفهومات قسما.

وقسمة الوجود بالجوهر والعرض ليس بموقوف على اعتبار الإمكان مع الوجود ، وإلا [١٧] لما[١١] أحتيج في اثبات الامكان للجواهر والاعراض إلى دليل. ووقوع[١٢] الجواهر والأعراض جميعا في أحد[١٣] قسمي الواجب والممكن لا يوجب وجوب [وجود] أحد القسمين مع مورد[١٤] القسمة.

ثم إنْ كانت القسمتان[١٥] كلتاهما حاصرتين : فإما أن يكون المورد[١٦]

---

(١) د : – ههنا .

(٢) د : مكرر : وكل وجود .

(٣) د : – قال .

(٤) د : ساقط ابتداء من " والعرض أحدهما .... من أقسام " .

(٥) د : قسم .

(٦) د : وهما .

(٧) يمكن ان تقرا : توجد .

(٨) يمكن ان تقرا أيضا : توجد.

(٩) د : بقسم .

(١٠) د : فيضاف.

(١١) د : بما.

(١٢) د : وقوع.

(١٣) د : واحد.

(١٤) د : جوهر رد!!

(١٥) د : القسمان .

(١٦) د : الموجود رد !!

فيهما واحداً يلزم هناك أن يكون الواجب والممكن معا مساويين للجوهر والعرض ، وإما أن يكون المورد فيهما[1] بمعنيين. فإن كانت احداهما[2] غير حاصرة ، جاز اتحاد الموردين أو اختلافهما[3] .

والوجود الذى هو[4] مورد القسمة يمكن أن يؤخذ[5] ها هنا بالوجهين ، وبيان ذلك أنهم ربما أطلقوا إسم الوجود وإسم الموجود[6] بمعنى واحد ، فيكونان إسمين مترادفين فتارة يطلقونهما بحيث يشمل معناهما الواجب الوجود القائم بذاته ، والوجود العارض للماهيات التى لها مفهومات غير معنى الوجود جميعا. وتاره يطلقونهما بحيث لا يشمل الوجود القائم بذاته ، فيكون هذا الإطلاق أخص من الأول وأيضا ربما يطلقونهما بمعنيين : أما الوجود ، فبالمعنى الشامل للوجودين. وأما الوجود فبالمعنى الخاص بذوى الماهيات .
وإذا تبين ذلك [١٨] نقول:

فالموجود[7] المقسوم[8] بالواجب والممكن هو بالمعنى العام. وأما المقسوم[9] بالموجود لا فى موضوع وبالموجود فى موضوع : فإن عنى بالموجود لا فى موضوع صنفان[10] : أحدهماأنه كائن والثانى أنه ليس فى موضوع. فالمعنى المقوم[11] هو أيضا عام كالأول . ويكون الواجب داخلا فى أحد القسمين ، فإنه موجود وليس في موضوع. وبهذا المعنى كان[12] إطلاق إسم الجوهر عليه بحسب[13] المعنى وإنْ منع منه مانع بحسب[14] اللفظ.

وإن عنى[15] بالموجود لا[16] فى موضوع صفة واحدة وهى[17] أن[18] يوجد

---

(١) أ ، ر : فيها .
(٢) أ ، ر : إحديهما .
(٣) د : واختلافهما .
(٤) د : — هو .
(٥) يمكن ان تقرا : يوجد .
(٦) د : الوجود الموجود .
(٧) د : فالوجود .
(٨) أ ، ر : المقوم .
(٩) د : والمقسوم .
(١٠) د : صفتان .
(١١) د : المقسوم .
(١٢) د : كون .
(١٣) أ ، د : بحيث .
(١٤) د : بحيث .
(١٥) د : نهى .
(١٦) د : ولا .
(١٧) د : هى .
(١٨) د : انه .

لا في موضوع ، والشيء الذى يوجد لا فى موضوع تكون هويته غير هذه الصفة[1]. فإن هذه الصفة لا تقتضى كونه موجودا مطلقا. بل إنما تقتضى أنه إذا وُجد وُجد لا في موضوع وأعتبر[2] مثله فى الموجود فى موضوع. وبهذا الوجه يكون المقوم[3] بالمعنى الخاص معنى[4] الوجود العارض للماهيات : إما أن يعرضها – حين يعرضها[5] – بحيث لا يصير بعد العروض فى موضوع . وإما أن يعرضهافيصير بعد العروض في موضوع. وأما إن كان المورد واحداً والقسمة الثانيّة[6] غير حاصرة ، فحكمه ظاهر.

ولما غفل المصارع عن هذه الاعتبارات ، وأخذ الوجود بمعنى واحد [١٩] والموجود[7] لا فى موضوع بمعنى واحد ، وجد القسمة التى ظنها حاصرةً : تارةً تقع على قسمين وتارة على قسمين هما قسمان لأحد ذينك القسمين ، فظن أنه صرع[8] خصمه وهو انصرع بالحقيقة من حيث جهله بمراده.

قال : ويلزم أن تكون الجوهرية جنسا والوجوب فصلا. فيكون واجب الوجود مركبا من جنس وفصل. وتاكد[9] هذا فى الالزام بقوله فى رسم الجوهر : إنه الموجود لا [10] فى موضوع. فإنّ واجب الوجود موجود لا فى موضوع[11].

أقول : قد أخطأ فى ظنه أن كل شيء يدخل تحت شيء كان ذلك الشيء جنسا[12] له وتميز[13] بفصل ثبوتى حتى يصير مركبا. وقد بان بما قررنا[14] أن الواجب يدخل تحت الجوهر ، بمعنى كونه موجودا غير عارض لشيء لا

---

(١) د : غير صفته.
(٢) د : – و .
(٣) د : المقسوم .
(٤) د : يعنى.
(٥) د : – حين يعرضها.
(٦) أ ، ر : – الثانيه.
(٧) د : والوجود.
(٨) د : صريح.
(٩) د : ويتاكد.
(١٠) د : – لا.
(١١) د : مكرر : موضوع.
(١٢) د : جنس.
(١٣) أ ، ر : ويتميز.
(١٤) د : هما قررنا.

لماهية ولا لموضوع. ومثل هذا المعنى يدخل تحت الوجود بالمعنى العام. ولا يلزم من دخوله ذلك دخوله تحت جنس يمتاز عن[1] غيره بفصل. ولا يلزم من [٢٠] ذلك تركب قوله[2].

وإنْ اعتذرت عنه بأن الجوهر ماهية ما ، إذا وُجد كان وجوده لا في موضوع...

قال : فذلك الاعتذار غير مفهوم من الرسم المذكور مطابقة[3] وتضمنا ، بل مدلول عليه استتباعا والتزاما. وإنْ كان القسمان الأولان ، أعنى الجوهر والعرض ، من أقسام أحد القسمين وهو الممكن. فهو صحيح فى المعنى غير صحيح[4] فى اللفظ.

على أنه قد أتى فى شرح أحد القسمين ، وهو الجوهر ، بما يشمل الأعم ويساويه ، فقال : الجوهر هو[5] الموجود لا فى موضوع. وهذا بعينه يشمل الواجب الوجود ويساويه. ثم[6] إنى لا أنكر أن اللفظ[7] العام ينقسم أنحاء[8] من[9] القسمة[10] من وجوه[11] مختلفة ، كما يقال : الموجود ينقسم نحوا من القسمة إلى ما له أول والى ما لا أول له. ونحوا من القسمة إلى علة ومعلول . ونحوا من القسمة إلى واجب وممكن. لكن الجوهر والعرض بخلاف ذلك . بل هما من أقسام الممكن لا من أقسام الوجود.

أقول : ليس الأمر على ما ظنه. فإن معنى الموجود بحسب اللغة هو الشىء ذو الوجود. ومعنى قوله : لا فى موضـوع ، لا يحصل فى موضوع[12] ، فإن الجار والمجرور فيه يتعلق بفعل مضمر. وها هنا[13] لا فعل الا ما يرادف[14] معنى الوجود ، كالحصول والكينونة والثبوت وغير ذلك.

---

(١) د : من.
(٢) د : + ذات.
(٣) د : المطابقه.
(٤) د : – غير صحيح.
(٥) د : – هو.
(٦) د : – ثم.
(٧) د : للفظ.
(٨) د : انحاء.
(٩) أ ، ر : – من
(١٠) د : القسم.
(١١) د : وجوده.
(١٢) أ ، ر : الموضوع.
(١٣) د : وهينا !!
(١٤) د : بما يرادف.

فمعنى قولهم الموجود [٢١] لا فى موضوع بالمطابقة من حيث اللغة[١] هو الشىء الموجود[٢] غير الحاصل فى موضوع. وهذا مطابق لما فسروه به حين حملوه على الجوهر.

ولو لم يكن اللفظ دالا على هذا المعنى بالمطابقة ، لما قالوا إنه بالاشتراك يدل على معنيين . فإنه لا يقال للدال على مفهوم إسم أو على لازم مفهومه بالتبعية لا بالوضع[٣] إسم مشترك. ولو كان كذلك ، لما[٤] وجد اسم[٥] غير مشترك. فإن كل معنى له لازم [و] أول لوازمه سلب ما عداه عنه. وباقى[٦] الكلام قد مَرَّ ما يجب أن يقال فيه.

قال : ونعود إلى الوجود ، وأنه هل يقبل[٧] القسمة أم لا ، إنْ شاء الله تعالى . وأما قوله إذا اجتمع ذاتان ، ثم لم تكن ذات كل واحد منهما غير[٨] مجامع للآخر بأسره .... إلى قوله..... كان كل واحد منهما وجد شائعا[٩] فى الأخر بأسره[١٠].

أقول : فهذه القضية منتقضة من وجوه[١١] ، والتالى لم يلزم المقدم لزوما[١٢] بيِّنا ولا غير بيِّن فإن العرضين ذاتان تجتمعان فى محل ، ثم لا يكون كل واحد منهما غير مجامع للآخر باسره ولا شائعا فى الآخر بأسره.

أقول : ليت شعرى ، أى معنى تصور للمجامعة والشيـوع[١٣] ، حتى تفـوه [٢٢] بمثل هذه الخرافات. فإن معنى المجامعة والشيوع بالأسر[١٤] هو

---

(١) د : الكفه . (٢) أ ، ر : والموجود .
(٣) د : بالموضع . (٤) د : أما .
(٥) د : – اسم . (٦) أ ، ر : وما فى .
(٧) : + الوجود . (٨) د : ناقص ابتداء من " غير مجامع...... كان كل واحد منهما "
(٩) د : سابقا . (١٠) د : + قال القضية .
(١١) د : وجوده . (١٢) د : + ما .
(١٣) د : الشيوعه . (١٤) د : بالأسمى .

أن لا يوجد أحد العرضين فى محل إلاّ وقد وُجد معه[1] العرض الآخر. بل لا يمكن أن يشار إلى[2] أحدهما إشارة حسية إلا وتكون تلك الاشارة بعينها إشارة[3] إلى الآخر ، كالجسم الذى يجتمع فيه السواد والحرارة[4] ، ولا يوجد جزء منه أسود إلا وكان مع ذلك حارا. وهو يقول : ليس[5] بمجامعة ولا شيوع. وكان من الواجب عليه أن يفسر معنى المجامعة والشيوع بخلاف ما يقتضيه العرف ، ثم ينكر ها هنا المعنى المتعارف.

قال : والحال فى الهيولى والصورة بخلاف ذلك. فإن الصورة ليست شائعة فى الهيولى[6] بأسرها ، والهيولى ليست بشائعة فى الصورة ولا مجامعة لها ببسيطها. فلم تكن واحد [ة] منهما شائعة[7] فى الأخرى بأسرها.

أقول : إنْ لم تكن الهيولى شائعة فى الصورة ، كان جزء من الهيولى لم يكن له صورة ، وهذا كما تسمعه.

ثم قال : والحال فى الجسم والعرض كذلك. فإن العرض يوجد شائعا فى الجسم بأسره ، والجسم ليس بشائع [٢٣] فى العرض بأسره ولا مجامع له ببسيطه .

أقول : أما الاقسام فى موضوع أو لا فى موضوع ، فهى جارية مع الأنواع مجرى واحدا[8]. وأما القسمة العقلية فلا تقتضى جواز وجود الأقسام. فإن المُحَال أحد الأقسام العقلية وليس بجائز الوجود. واما البرهان المقتضى لتحقق وجود الاقسام فشىء خارج عن القسمة وهو هنا يبحث فى حصر أقسام الوجود ، كما وسم الباب به لا فى إقامه البرهان على أعيان الموجودات.

---

(١) د : معنى .

(٢) د : اليه .

(٣) د : – بعينها اشاره .

(٤) د : والهراره .

(٥) د : ليس يقول .

(٦) د : – " فى الهيولى بأسرها .... ليست بشائعه " .

(٧) فى الاصل : شائعا .

(٨) أ ، ر : واحد.

ثم قال : ونحن نورد ، بتوفيق الله تعالى ، تقسيما حاصرا لذلك كله لنمتاز قوة عن قوة ورجل عن رجل .

أقول : فلننظر[1] فيه ونحكم بما يقتضيه العقل والإنصاف.

قال : فنقول الوجود الذى له معنى يرتسم فى العقل ويشمل ماهيات الأشياء شمولا بالسوية ، فهو القابل للقسمة العقلية .

أقول : الوجود لا يشمل الماهيات إلا شمول الأعراض لمعروضاتها وشمول الأعراض لمعروضاتها قد يكون بالسويّة وقد لا يكون. والوجود من جملة مالا يشمل الواجب والممكن ، ولا الجوهر بالسوية ، فهذا [٢٤] الوجود الذى [٢] يشملها بالسوية ، ليس المفهوم منه ما يفهمه العقلاء من لفظة[٣] الوجود. فإذا هو إنما يقسم ما اخترع[٤] العقل غير مطابق للخارج بل للوجود المتعارف .

قال : فإن مالا يكون من الأسماء المتواطئة لا يقبل التقسيم من حيث المعنى .

أقول : فزعمه[٥] قول العقلاء : السواد إما حالك كسواد الغراب ، او غير حالك كسواد الرماد ، والبياض إما يقق كبياض الثلج او غير يقق كبياض العاج ، ليس بقسمة معنوية . فقد ظهر أن الرجل يخترع معانى غير متعارفة[٦] بحسب تخيلاته المشوشة ، ثم يتكلم عليه ولا يلتفت إلى تعارف الناس فى العبارات .

قال : وذلك ينقسم بالقسمة [٧] الأولى إلى ما يكون محلا لحال[٨] والى ما يكون حالا فى محل ، وإلى [٩] ما يكون قائماً بنفسه ، ليس بمحل ولا حالا[١٠] فى محل . .

---

(١) د : فلنبصر.

(٢) أ ، ر : — الذى.

(٣) أ ، ر : اللفظ.

(٤) د : اضرع !!

(٥) د : فينزعم.

(٦) أ ، ر : متعارف.

(٧) د : القسم.

(٨) د : الحال.

(٩) د : لا توجد كلمتى " محل والى " ومكتوب بدلا من ذلك : "ذاتى

(١٠) فى : الاصل : حال.

أقول : إنه ادعى فيه القسمة الأولى. والقسمة الأولى[١] لا تكون قط إلا[٢] إلى قسمين :والتثليث إنما يجيء من قسمين ، وإلاً لما كانت أجزاء الانفصال محصورة. فهذه ليست بقسمة أولى. وإنما وجب عليه ، لو كان يقسم قسمة أولى ، أن يقول : الوجود ينقسم إلى ما هو محل وإلى ما ليس بمحل[٣] [٢٥]. والذى[٤] ليس بمحل ينقسم إلى ما هو حال وإلى ما ليس بحال ، حتى يستوفى هذه الاقسام ويُثلث [٥] الأجزاء.

فإن اراد بقوله ليس بمحل ولا حال فى محل معنى غير ما يدل عليه القائم بنفسه ، لا تكون القسمة صحيحة. وإن أراد به تفسيره ، لزم منه أن[٦] المحل لا يكون قائما بنفسه ، وهو مناقض بقوله فيما مر [٧] أن أحد المحلين ثابت بذاته. وأيضا ينقسم[٨] – القسم الثالث من هذه الثلاثه الذى يكون قائما بنفسه وليس بمحل ولا حال – إلى العقول والنفوس والطبائع وذى[٩] الجسم ، فإنه داخل فيه اذ لا يعتبر كونه محلا.

وإنْ أراد بهذا القسم ما يكون مفارقا للمادة ، وجب عليه أن يجعل الأقسام أربعة : حالا ، ومحلا ، ومجموعهما ومفارقا. وادخال الجسم فى المحل المركب لا يخلصه[١٠] عن فساد هذا التقسيم. فإن المركب من الحال والمحل لا يدخل تحت المحل إلا بالعرض وليس ادخاله تحت المحل بأولى[١١] من ادخاله تحت الحال ولا[١٢] بنوع آخر من التعسف ، فإن كليهما جزءان[١٣] له .

قال : والمحل ما يحله الحال حلول شيوع ، أعنى أن يكون الحال فيه بحيث هو بأسره.

---

(١) أ : – والقسمة الاولى.

(٢) د : – قط الآ.

(٣) د : بمحال.

(٤) د : – " والذى ليس. . . . والى ما ليس بحال "

(٥) د : وتثليث.

(٦) د : – ان .

(٧) د : – مر .

(٨) د : وينقسم .

(٩) د : وليس .

(١٠) د : لجليصدر !!

(١١) د : بأول .

(١٢) د : – الا .

(١٣) د : جزء .

أقول : فيه فساد لفظى ، وهو تعريف المحل بالحال. وأحد المتضايفين [٢٦] لا يعرف بالآخر. وتفسير الحلول[١] بالشيوع [٢] هو ما اخذه عن ابن سينا بعد أن شنع عليه. وكان مثله قول القائل : الشعير يؤكل ويذم ، وهو قد ذم ثم اكل. إلا أن ابن سينا استعمل هذا المعنى من غير تعريف أحد المتضايفين[٣] بالآخر ، وهو أفسده[٤] باقتران ذلك به. فظهر الفرق بين قوتيهما فى العلم.

قال : وذلك ينقسم إلى [٥] مالا يستغنى فى قوامه عن الحال ، ويعنى به أن ما له باعتبار ذاته قوة واستعداد فقط ، وإنما يحصل له الوجود بالحال فيه ، وهو بسيط لا مركب ويسمى[٦] الهيولى. وإلى ما يستغنى فى قوامه عن الحال ، ويسمى الموضوع ويحمل عليه المحمول ، وذلك[٧] هو الجسم. أقول[٨] : هنا[٩] فضح نفسه فى قوله ويحمل عليه المحمول[١٠]. وذلك أنه ظن أن الموضوع[١١] الذى هو محل العرض ، والذى يحمل عليه المحمول شىء واحد[١٢]. وهذا شىء يعرف فساده كل من [١٣] بان[١٤] له أقل فهم.

أقول هذا المعنى استفاده من ابن سينا. وقوله إنه بسيط لا مركب تحكم. وكان يجب عليه أن يقيم برهانا على أن مثل هذا الشىء لا يجوز أن يكون مركبا.

وفى قوله : وذلك هو الجسم إخراج الأعراض التى فى [١٥] محل لغيرها

---

(١) د : الحول .
(٢) أ ، ر : الشيوع .
(٣) أ ، ر المضايفين .
(٤) أ ، ر : افسده.
(٥) د : سلا .
(٦) أ ، ر : وهو .
(٧) أ ، ر – وذلك .
(٨) أ ، د : – اقول.
(٩) د : ههنا .
(١٠) أ : بها نقص ابتداء من قوله وذلك هو الجسم إلى هنا: " ويحمل عليه المحمول. "
(١١) د : للموضوع .
(١٢) د : وحده.
(١٣) د : – من .
(١٤) أ ، ر : – بان .
(١٥) يمكن ان تقرا : هى .

من القسمة. فانظر كيف يصارع مثل هذا[1] الرجل مع هذه البضاعة من العلم ابن سينا [٢٧] ويبارز معه فى ميدان الكلام سارقا منه المعانى وواضعا اياها فى غير مواضعها مع غلط وتناقض ، وعدم وقوف على المقاصد ، وعدم معرفة[2] بالاصطلاحات.

قال : ولما كان الجسم مركبا من هيولى وصورة ، وهو جوهر ، فجزآه جوهران ، فإن الجوهر لا يتركب من عرضين[3] ، والجسم لا يتركب من جوهرين عقليين.

أقول : هاهنا صار مبرهناً . وقد مر الكلام فى برهانه .

وأما قوله : والجسم لا يتركب من جوهرين عقليين . فإن أراد به أن[4] الجسم لا يتركب [5] من جوهرين شانهما أن يتعقلا[6] فهو باطل وإنْ أراد به : أن لا يتركب من جوهرين[7] مجردين[8] ، فهو صحيح . لكن القسمة غير حاصرة : فإن المركب إما : من جوهرين حسيين أو من جوهرين معقولين ، أو من خلط بينهما ، أو من عرضين ، أو من عرض وأحد الجواهر المذكوره[9] . وهذا إذا كان التركيب من جزءين وإنْ كان أكثر من جزءين فزيد[10] الأقسام ، فعليه إبطال جميع الأقسام حتى ينفى[11] ما يقصده.

قال : وأما الحال فينقسم إلى مالا يستغنى عنه محله فى قوامه ، وهو الصورة الجسمية مثل التحيز والاتصال الذى لا ضد له.

أقول : نسى[12] ها هنا الصورة النوعية والصورة الكمالية. وقد[٢٨] ادعى حصر جميع الموجودات ، فسقط[13] من قسمة هذه الصورة.

---

(١) د : هذا مثل . (٢) د : معرفته. (٣) د : عرض .
(٤) د : – ان . (٥) د : لا يركب .
(٦) فى النسخه أ : لعقلا ولعلها : يعقلا . (٧) د : جوهر.
(٨) د : – مجردين . (٩) د : الجوهر المذكور.
(١٠) لعلها : فتزيد . (١١) يمكن ان تقرا ايضا : يبقى .
(١٢) د : نسمى . (١٣) أ ، ر : فقط .

وأما قوله : مثل التحيز... فالتحيز إنْ أراد به الصورة ، فهو اختراع خاص به لأن[1] المتكلمين لا يقولون بوجود الصورة ، والحكماء لا يستعملون لفظ التحيز. إنما التحيز[2] هو صفه عند المتكلمين الذين يقولون بكون المعدوم[3] شيئا لذوات الجواهر[4] والأعراض تقتضيه[5] لكونها فى أحياز أو فى المحال بعد صيرورتها [6] موصوفة بصفة الوجود . وإنْ أراد بالتحيز[7] الصورة الجسمية فما معنى قوله : مثل التحيز ؟ بل كان يجب عليه أن يقول : هو التحيز ، فإن التحيز والاتصال الجسمى[8] الذى لاضد له هو الصورة الجسميه ، فتشبيههما[9] به تشبيه الشىء بنفسه.

قال : وإلى ما [10] يستغنى عنه المحل فى قوامه ولا يتبدل المحل باستبداله مثل الكون فى المكان والاتصال الذى هو ضد الانفصال ويسمى عرضا[11]

أقول : الكون فى المكان من الأمثلة[12] التى أوردها للأعراض[13] التى لا يخلو المحل منها ، وطَلَبُ الفرق بينهما وبين الصور التى يحتاج المحلُّ فى قوامه[14] اليها ، ثم حكم بامتناع التقصى منه . [15] وقال : ولات حينَ مَنَاص . وها هنا نقل ذلك المعنى بعينه ، وقد حصل له التقصى والمناص اللذين [٢٩] لم يكونا لغيره[16] .وقد[17] قيل إذا لم تستحِ فاصنع ما[18] شئتَ . قال : واقسام الاعراض غير محصورة بالنفى والاثبات فى عدد ؛ الا أنها حُصرت بالمقولات التسع ، وقد حُصرت فى الكم والكيف .

---

(١) د : لا .
(٢) د : – انما التحيز .
(٣) د : للمعدوم .
(٤) د : واشياء الذوات الجواهر.
(٥) أ ، ر : مقتضية .
(٦) د : صيرتها .
(٧) فى النسخه د : وان اراد به- التحيز ، وفى النسختين أ ، ر : وان اراد به التحيز.
(٨) د : الجسم .
(٩) د : فتشبيها !!
(١٠) د : مالا .
(١١) د : عرضها .
(١٢) أ : امثله .
(١٣) د : الاعراض .
(١٤) مطموسه فى النسخة ر .
(١٥) د : – و .
(١٦) د : يعمره .
(١٧) د : + يحصل .
(١٨) أ ، د : – ما .

اقول : اذا لم تكن الأعراضُ محصورةً ، فكيف يمكن استيعاب أقسام الموجودات حسبما ادّعاه فى القسمة إذ من الجائز[1] أن يكون عَرضٌ آخر موجوداً . وهذا أيضا كالأول .

ثم قال : وكذا الحال[2] فى العقل والنفس ، فانهما ذاتان تجتمعان ولا يجامع أحدُهما الآخر ببسيطه[3] ولا يكون شائعا . ومع هذا يقول لكلام غيره إنه بكلام المجانين أشبه . فَمَثَلَه فى ذلك ما قيل رمتنى بدائها وانسلت .

ثم قال : فَعُلِم من ذلك أن الاجتماع على وجوه[4] وانحاء شتى . فاجتماع المثلين والجسمين غيرٌ ، واجتماع [5] العرضين غيرٌ ، واجتماع الهيولى والصورة غيرٌ ، واجتماع الجواهر العقلية غيرٌ . فكيف سردها سردا واحدا رميا فى عماية[6] ، وليس ذلك على منهاج المنطق .

أقول : مَثَلُه كما قال ابن سينا عن ارسطاطاليس بكلام غير الذى [7] ادّعى أنه [٣٠] يتكلم بالمنطق أنه يتمنطق على المشائين . فهذا ايضا يتمنطق على ابن سينا من غير معرفة بالمنطق . قال [8] وقوله : [9] ثم إنْ كان احدهما ثابتا [10] حاله مفارقة الآخر قسم لاقسيم[11] له ، بل حقه أن يقول : أو لا يكون ثابتا حالة مفارقة الآخر ، فإنَّ ذِكْرَ [12] أحد القسمين لايدل على الآخر .

أقول : لا يُعبَّر عن الذاتين المجتمعين بالقسمين ، انما يقال فى

---

(١) د : الجانب .
(٢) د : الحل .
(٣) د : بيسيط .
(٤) د : وجوده .
(٥) د : ناقص ابتداء من " واجتماع الجواهر . . الهيولى والصوره غير"
(٦) د : عماة ، ر : اعماه .
(٧) أ : انى لو .
(٨) المقصود هنا الشهر ستانى .
(٩) المقصود / ابن سينا .
(١٠) د ثابتا .
(١١) ر : لاقسم .
(١٢) د . ذلك .

المتعـاندين . وها هنا ليس من حقه أن يقول : أو لا يكون ثابتا . إنما ذلك من حق المنفصلات ، بل من حقه أن يقول : والآخر غُير ثابت[1] وانما لم [2] يذكر[3] تلك القرينة لعدم[4] الحاجة إليها . وهذا الرجل مع فرط تمنطقه لم يفرق بين المتصلة والمنفصلة . فإن ابن سينا اورد مقدما بمتصلة تالية ، سيورده قبل سبقه عليه بانه لم يذكر ما يقابله [5] . كأنه فهم من قوله إن [6] كان : إما أنْ يكون [7] حتى يتمم كلامه أو لا يكون . اترى [8] لو قال : إن كان العدد زوجا كان منقسما بمتساويين ، لوجب عليه أن يقول : او [9] كان فردا فانظروا ياأولى الالباب فى هذا التحكم البارد [٣١] .

قال : ثم غير العبارة [10] إلى قوله : أو كان أحدهما مفيدا لِمعنًى [11] به يصير الشيءُ موصوفا والآخر مستفيدا ، وهو تقسيم صحيح .

أقول : التقسيم صحيح على انه لم يذكر هناك غير الثابت ، وذكر هاهنا المستفيد ، ولأنَّه يريد نفس المحل ، وهو الموصوف بالثابت[12] والمستفيد . واذا تغير المحل تغير الحال قياس ما بحكم فى الأول أن يقول : وان كان احدهما مفيدا لمعنى او كان غير مفيد ، حتى تكون القسمةُ صحيحةً .

وإن اراد بالقسمةِ الصحيحةِ أنه ذكر حكم كل واحد من المتقابلين ، فقد ذكر فى الاول ايضا بقوله مع مفارقته [13] الآخر . فانه جعل فى الأول لأحدِهما[14] الثبات [15] وللآخر [16] المفارقةَ التى هى الزوال ، وفى [17] الثانى لأحدهما الإفادةَ وللآخر [18] الاستفادةَ فأى شيء اوجبَ فسادَ الأول وصحة الثانى ؟

---

(١) د : ثابتا .
(٢) د : — لم .
(٣) د : ذكر .
(٤) د : — لعدم .
(٥) د : يقال .
(٦) مكرر فى د : أن .
(٧) د : يكنب .
(٨) د : أبدى .
(٩) د : لو .
(١٠) د : — العباره .
(١١) د : المعنى .
(١٢) د : الثابت .
(١٣) أ ، ر : مفارقه .
(١٤) د : احدهما .
(١٥) د : الثابت .
(١٦) د : والاخر .
(١٧) أ ، ر : — و .
(١٨) د : والاخر .

قال : إلا انه جعل الثابت والمستفيد مَحلا ، وغير الثابت المفيد حالاً . ويلزم[١] عليه[٢] انَ يجعل الصورة غير الثابتة مع انها مفيدة ، والهيولى ثابتة مع انها مستفيدة . والثابت بالمفيد اولى من [٣] المستفيد .

أقول : انما جعل المحل ثابتا والحالّ زائلا[٤] لدوام وجود الهيولى [٣٢] وزوال الصورة عنها فى الكائنة الفاسدة ودوام وجود الجسم وزوال الأعراض عنه . وانما جعل المحل مستفيدا والحال مفيدا ، لأن المحل قابلُ مستفيدُ يتصف بالحال[٥] والحال فاعل مخرج[٦] من القوة إلى الفعل يفيد صفةً لمحلها . وأما الحكمُ بأنَّ الثابتَ[٧] بالمفيد اولى من المستفيد[٨]، فكلام شعرى لاطائل تحته ، تعلمه من قومٍ [٩] يبنون قواعد كلامهم على أمثال هذه الدلائل .

قال : على أن المحل قد يكون الهيولى [١٠] ، وهو ما لا يستغنى فى قوامه عن الحال فيه ، وهو الصورة . وقد يكون جسما ، وهو ما يستغنى فى قوامه عن الحال فيه ، وهو العرض .وأحد المحلين ثابتُ فى الحال والثانى ثابت بذاته ، فكيف يستويان فى المحلية .

اقول : إنه اعترف بانهما مستويان فى الثبات، الا ان ثبات [١١] احدهما من حاله وثبات [١٢] الآخر من ذاته. فلما تساويا [١٣] فى معنى الثبات ، استويا فى المحلية . ولما تباينا فى الاحتياج إلى الحال والاستغناء عنه ، تباينا فصار أحدهما هيولى والآخر موضوعا .

قال : على انه سمى المحل الذى يستغنى فى قوامه عن الحال موضوعا

---

(١) د : ولا يلزم .
(٢) د : – عليه .
(٣) د : ف .
(٤) د : زائدا .
(٥) د : بالحلى .
(٦) د : فخرج .
(٧) د : الثابت .
(٨) أ ، ر : بالمستفيد .
(٩) د : قوه .
(١٠) أ ، ر : هيولى .
(١١) أ ، ر . ثابت .
(١٢) أ ، ر : ثابت .
(١٣) د : تساويان .

والآخر [١] الذى لا يستغنى هيولى . والموضوع هو الجسم ، اذ الجسم يستغنى فى قوامه عن الحال [٣٣].

وكذلك قال ، فى آخر الفصل : إنَّ الشىء إذا كان فى محل هو موضوع يسمى عَرَضاً .أقول : أخطأ فى قوله : إن الموضوع هو الجسم . فان الجسم[٢] موضوعٌ[٣] مستغنى عن الحال فيه ، وليس كلٌّ موضوع مستغنى عن الحال فيه جسما .

وهذا الغلط يقال له إيهامُ العكس . وأما كون الموضوع أعم من الجسم ، فلأن كلَّ عرض يحل فيه عرض آخر فهو [٤] موضوعه [٥] . وهذا الرجل قد نسى ما رواه أولاً عن الفلاسفه أنهم اثبتوا أعراضا ليست قائمةً بالمتحيزات ، فلا يكون ما يقوم بتلك الأعراض موضوعا لها [٦] ، مع كونه [٧] غير متحيز ، او لعلة[٨] تثبت جسما غير متحيز .

قال : فقوله : كل ذات لم تكن فى موضوع فهو [٩] جوهر ، كان معناه كل ذات لم تكن فى جسم فهو جوهر . ويعود [١٠] إلى إن يقال كل ذات لم تكن فى جوهر فهو جوهر ، وليس هذا مما يعد بيانا [١١] ، بل هو بكلام المجانين أشبه ، وعن منهاج العقلاء ابعد .

أقول : هذا التشنيع قد عاد اليه [١٢] لسوء فهمه معنى الموضوع ، وجعله[١٣] الجسم الذى هو جوهر ما هو الجوهر ، وركَّب مثلَ هذه الهذيانات ، ثم شنع على من يقول بذلك ، وليس به قائل غيره .

---

(١) د : - الاخر .
(٢) د : مكرر : الجسم .
(٣) د : - موضوع مستغنى . . كل موضوع
(٤) د : - فهو .
(٥) د : موضوعيه .
(٦) د : - لها .
(٧) أ : - كونه .
(٨) أ ، ر : العله .
(٩) لعلها : فهى .
(١٠) لعلها : ويقود .
(١١) د : سايل !!
(١٢) د : - اليه .
(١٣) أ : + هو الجسم ثم جعله .

قال " وان كان [٣٤] للموضوع معنى سوى ما ذكرناه ، فليحقق له وجودا غير اللفظ وقسما له غير ذاته ، ولا يجد إليه سبيلاً .

أقول : آى والله للموضوع معنى سوى ما ذكره ، وقد مَرَّ جوابُهُ [١] ، إلا انه لم يفهمه ، لغلوائه فى العصبية وترك الإنصاف ، والاعجاب بنفسه وبكلام من ينسج على منواله .

قال : ويتوجه على سياق [٢] كلامه تقسيم آخر بأن يقال : انك جعلت الهيولى [٣] محلا غير مستغنى عن الحالّ . فإما أن تريد أنه غير مستغنى فى قوامه موجودا [٤] ، أو تريد أنه غير مستغنى فى قوامه عنه ما هية .

فإن قلت هو [٥] محل لا يستغنى عن الحال فى قوامه موجودا ، فكثير من الجواهر والأجسام لا يستغنى عن الحال فيه من الأعراض فى قوامه موجودا ، ومع ذلك فالمحل لا يكون هيولى والحال لا يكون صورةً .

أقول : هذه القسمة يوردها من لا يفهم [٦] الصريح من كلامهم . فانهم لم يجعلوا الهيولى فى ماهية محتاجة إلى الصورة أصلا . فهذا السؤال منشأه [٧] سوء [٨] الفهم .

وأما قوله : كثير من الجواهر لا يستغنى من الأعراض ، فتحكم منه لا يسمنه ولا يغنيه من جوع . وسيأتى بيانه .

قال : وإن [٩] قلت هو محل لا يستغنى عن الحال فى قوام ماهيته [٣٥] فغير مسلم . فإن الهيولى لها ماهيح وحقيقة بذاتها من غير أن تكون الصورة جزءها المقّوم . ولو كانت الصورة جزءاً مقّوما لها [١٠] ، لا ستحال أن يرتسم

---

(١) أ ، ر : صرحوا به . (٢) د : مساق .

(٣) د : هيولى . (٤) د : - " موجودا أو تريد ...... فى قوامه عنه "

(٥) د : - هو . (٦) د : + يفهم .

(٧) د : منشأهو . (٨) د : - سوء .

(٩) د : فإن . (١٠) أ ، ر : - " .. مقوما لها .... اذ لو كانت الصورة جزءا "

معناها فى الذهن دون جزئها المقوّم . اذا لو كانت الصورة جزءا لهه لكانت الهيولى مركبةً لا بسيطةً . فتحقق أن طلهيولى محتاجةُ إلى الصورة فِي وجودها لا [1]إلى ماهيتها .

أقول : قد فضح نفسه فى هذا الب[أن . فإنه ظن أن بساطةَ الهيولى منافيةُ لتركيب ماهيتها [2] من جنس وفصل أوما يجرى مجراه . والهيولى بسيطةُ من [3] حيث لم تتحصل من اجتماع أجزاء موجودةٍ ، ويحصل الجسم من الهيولى ، والصورة ، ومركبة من جنس هو الجوهر وفصل هو القابل بذاته لما يجعله موجودا بالفعل ، اعنى الصورةَ . وكل من لم يدخل البيوت من أبوابها يقع فى مثل هذه الفضائح .

قال : وقد شاركها كل جوهر قابلٍ للعرض . فإن من الجواهر ما لا يخلو من بعض الأعراض وجودا كالكون فى مكان والكون فى زمان ، وعن بعض الكميات وعن بعض الكيفيات والوضع . كما لا تخلو الهيولى عن الصورة وجودا ، فما الفرق بين القسمين ؟ وهذا شك أوردناه ، فما التقصى عنه . ولآت[4] حين مناص .

أقول : ليس كل ما لا [5] يخلو عنه شيء يكون ذلك الشيء [٣٦] محتاجا إليه فى قوامه . فالجسم لا يخلو من [6] حركة وسكونٍ ، لكنَّه ليس يحتاج إليهما[7] فى قوامه ولا إلى أحدهما ، والا كان الجسم مأخوذا وحده فى العقل ، محكوما عليه بأنه موجود بالقوة ، ويصير جسما موجودا بالفعل بهما . وأيضا لمَاَ بقىَ الجسمُ الموجودُ ذلك الجسم الموجود بالفعل اذا تبدل أحدُهما إلى الآخر .

---

(١) د : الا .
(٢) فى الاصل : مهيتها .
(٣) د : – " بسيطه مُن . . . . . ويحصل الجسم " .
(٤) د : ولا
(٥) د : ليس ما .
(٦) د : عنه .
(٧) أ ، ر : اليها .

والهيولى المحتاج فى قوامها إلى الصورة لا تتحصل موجودةً بالفعل اذا عقلت مجردةً عن الصورة ، واذا تبدلت الصورة إلى غيرها لم تبق الهيولى الموجودةُ بالفعل ، تلك الموجودة بالفعل [١] . فانها إن كانت بالفعل قبل التبدل مع الصورة المُحصلة اياها نارا ، ثم صارت بعدها هواء ، فصار ذلك الموجود بالفعل موجودا آخر بالفعل مخالفا له فى [٢] الماهية .وهذا اذا[٣] كان التبدُّلّ [٤] فى الصورة النوعية ، أو [٥] كانت قبل التَبدُّل[٦] بالفعل مع الصورة المحصلة إياها جسما ذا مقدار : إمّا [٧] أعظم أو أصغر من ذلك ، بعد تبدل [٨] تحصلها[٩] . وهذا إذا كان التبدلٌ فى الصورة الجسميةِ . فهذا هو الفرق بين الاحتياج فى القوام إلى شىء وعدم الخلو عن شىء .

وأيضا أحد [١٠] المتضايفين لا يخرج [١١] عن مضايفة ، ولا يكون محتاجا اليه فى قوامه من حيث يعقل موجودا بالفعل من غير وجود [١٢] مضايفةٍ . وان كان لا [١٣] يعقل الا بالقياس إلى شىء غير مضايفة من غير أن يلزم [٣٧] الدّوْرُ . وهذا هو التقصى [١٤] والمناص ، وهو ظاهر [١٥] لمن تعمق النظر فى الأشياء وتفطن الفْرقَ .

قال : وأما[١٦] أقسام الجواهر التى ذكرها ابن سينا ، فغير محصورة بالسلب والايجاب المتقابلين حتى يظهر[١٧] التعاند فى المنفصلات ، فلا يشذ

---

(١) أ : — تلك الموجوده بالفعل .
(٢) د : لزم
(٣) د ـ : إذا .
(٤) د : التبديل .
(٥) د : اذا
(٦) د : التبديل .
(٧) أ ، ر : ما .
(٨) د : تبديل .
(٩) د : + وهذا وبعده جسما اخر من شانه أن يكون ذا تحصلها .
(١٠) د : — أحد .
(١١) ر : لا يخلو .
(١٢) د : موجود .
(١٣) أ ، ر : — لا .
(١٤) د : النقض .
(١٥) أ : ظن .
(١٦) د : فأما .
(١٧) فى الاصل : فيظهر .

عنها قسم ولا يزاد فيها قسمٌ . بل من الأقسام ما لم يذكر له قسيما ، فبقى أعرج[1] . ومنها ما ذكر فى قسم شرطا لم يذكر [ه] فى قسم[2] كان أحوج[3].

أقول : تسوية القسمة بالتقابل الصريح من شأن المبتدئين . والعلماء إنما يوردونها على ما يقتضيه الحال اتكالا على أفهام المتعلمين أو طلبا ليخرجهم [4] فى المعانى وربما يتركون [5] قسما للاستغناء [6] عنه ، أو يوردون فى أحد [7] الاقسام شرطا لفائدة زائدة . وهذه المؤاخذةُ على الاطلاق تشبه [8] مؤاخذةَ الشعراء [9] الذين من شأنهم أن يزيّنوا الالفاظ بالموازنة والمطابقة ، ولم يراعوا[10] أحوال المعانى .

قال : مثل قوله [11] كل جوهر لا فى موضوع ، فاما أن لا [12] يكون فى محل أصلا ، أو [13] يكون فى محل لا يستغنى فى القوام عنه ذلك المحل ، وكان من حق المنفصلة على شرط التعاند أن [14] يقول : وكل جوهر فإما أن [٣٨] لا[15] يكون فى محل أصلا ، أو يكون فى محل . وحينئذ لا يكون التقسيمُ تقسيما للجوهر [16] ، بل للوجود [17] الأعم منه فان العَرَضَ يدخل فى القسم الثانى . فان اعتبر القيد والشرط فى أحد [18] القسمين ، فيجبَ أن يُعْتَبرَ فى القسم الثانى ، وإن لم يَعْتبره ، بطل التقسيم ولم يظهر التعاند فيه .

أقول : إنه [19] مؤاخذة [20] لشىء واعتذار [21] له . فأبطل بنفس كلامه

---

(١) د : ما عدح !! (٢) د : قسمة .

(٣) أ ، ر : أعرج . (٤) د : لتحويلهم .

(٥) أ : ورهبها فيتركون . (٦) أ : للاستفسار .

(٧) د : - أحد . (٨) د : + مؤاخذة على الاطلاق تشبه .

(٩) د : + أو المذكورين . (١٠) أ : يرقبوا ، د : يراقبوا .

(١١) د : - قوله . (١٢) د : - لا .

(١٣) د : أن . (١٤) د : مكرر : أن .

(١٥) د : - لا . (١٦) د : - للجوهر .

(١٧) د : للموجود . (١٨) د : + للجوهر فى أحد .

(١٩) لعلها أية . (٢٠) د : انندا اهذه . (٢١) د : واعتذر .

مؤاخَذَتَه[1] . وذلك أنه لم يعرف أن التعاند الذى يكون بين النقيضين المشتملتين على شرط التناقض ، لا يصح إلا فى قسمته[2] إلى[3] قسمين يتناولان جميع[4] الاحتمالات ، بحيث لا يتكرر[5] شىء من القسمين ولا يخرج عنها[6] شىء وهو المسماة بالمنفصلة الحقيقية[7] . أما فى قسمة بعض أقسام تلك المنفصلة إلى أقسام[8] ، فلا يمكن أن يقع ذلك التعاند أصلا ، وإلاَّ لدخل فيه ما لم يكن منه . مثلا : اذا أردنا أن نقسم العدد إلى الفرد والزوج ، لا يجوز لنا أن نقول : العدد اما أن ينقسم أو لا ينقسم أصلا ، وإلاَّ لدخل فيه ما ليس بعدد . واذا قلنا إنه إما فرد أو زوج ، فقد أتينا[9] بالقسمةِ الصحيحة .

وليس لأحد أن يقول : لم قلتم انه فرد أو ليس بفرد ، حتى يكون بينهما تعاندٌ كما ذكره ؛ لأنا لو قلنا كذلك ، دخل فيما ليس بفرد سائر الموجودات الخارجةِ عن العدد .وما [10] أورد ابن سينا [11] هاهنا ، تقسيم صحيح [٣٩] عند من فهم [12] كلامه من الاول ، ولم يتكرر شىء من القسمين ولم يخرج منها[13] [القسمة] شىء من الجواهر . وإن لم يكن الكلام على موازنةِ الشعر[14] ، فليس [15] عيب من ذلك .

قال : وكذلك قوله فى المرتبةِ الثانيةِ وإن لم يكن فى محل اصلا ، فاما أن يكون محلا بنفسه [16] ولا تركيب فيه ، أو لا يكون .

أقول : هذا ليس مما قال أولا ، فإن حاصل كلامهِ يرجع إلى قسمة ما

---

(١) د : مؤاخذه .
(٢) د : قسمه .
(٣) د : بل .
(٤) د : + الاحاديث .
(٥) د : يتكون .
(٦) د ، ر : عنهما .
(٧) أ ، د : الحقيقه .
(٨) د : أقسامه .
(٩) فى أ : أشيتنا وفى د : أثبتنا .
(١٠) د : واما .
(١١) د : وابن سينا .
(١٢) د : فهمه .
(١٣) ر : منهما .
(١٤) أ ، ر : الشعراء .
(١٥) د : وليس عليه .
(١٦) د : ينقسم .

ليس في محل إلى [١] محل غير مركب ، وإلى ما ليس بمحل غير مركب . فالتعاند فيه حاصل ، والقيد المورد في الاول مرتفع في الثانى . فالموازنة حاصلةُ ، وما أدرى كيف يؤاخذ به .

قال : ولعله اقتصر نوع اقتصار ها هنا . وكان من حقه أن يقول : فإما إن يكون محلا بنفسه ، أو لا يكون . وما كان محلا بنفسه : فاما إن يكون فيه تركيب أو لا يكون . أى ما كان محلا بنفسه لا [٢] يخلو اما أن يكون بسيطا أو مركبا . ثم المحل البسيط الهيولى ، و [٣] المركب هو الجسم .

أقول : هذه قسمة مثلثة ومرجعها إلى أن يقال : وكل ما ليس [٤٠] فى محل فهو إما محل بسيط ، أو محل غير بسيط ، أوليس بمحل . والقسمة [٤] أوردها ابنُ سينا مثناه [٥] جعل فيه نفس المحل البسيط أحد القسمين وما عداه مما يشتمل عليه القسمان الباقيان وقسم [٦] آخر . ثم قسم غير [٧] ذلك القسم الآخر إلى مركب هو الجسم [٨] وإلى غيره كالمفارقات . وقد استوفى الاقسام جميعَها بنوع آخر أحسن مما [٩] أورده المصارع والحكم بأنه يجب أن يقول هكذا لا [١٠] كذلك ، هو شيء لا طائل تحته .

قال : وهذا التقسيم انما يرد على محل لا يستغنى فى القوام عن الحال لا عن المحل المطلق . فان المحل المطلق محل للجوهر والعرض جميعا . فالهيولى محل بسيط للصورةِ وهى جوهر لا محل للعرض . والجسم محل مركب للعرض لا للجوهر .

---

(١) د : بلا .
(٢) د : فلا .
(٣) د : فى .
(٤) د : غيره .
(٥) د : منتاه ، أ : بيناه هكذا فى الاصل .
(٦) د : قسما .
(٧) د : بعد .
(٨) د : – و .
(٩) د : ما .
(١٠) د : أن .

أقول : إن [1] ابن سينا لم يُدْخل الجسم فى أقسام الموجودات من حيث أنه محل للأعراض ، فان محل [2] الاعراض ليس هو الجسم وحده ، بل ربما يكون العرض . ولذلك لم يقسمه [3] كما ذهب إليه المصارع ، بل أدخله من حيث[4] انه ليس بمحل لا تركيب فيه ، وهو مركب فى نفسه ، وهذا أحسن .

قال : والجسم انما يكون محلا بما هو ذو هيولى [٤١] لا بما هو ذو صورةٍ ، اذ [5] المحليةُ تشعر بالقبول والاستعداد ، وهذا للهيولى لا للصورةِ . فاذاً رجع القسمان إلى قسم واحد .

أقول : إنْ أراد بقوله الجسم يكون محلا بما هو ذو هيولى ، أن يكون مركبا من [6] الهيولى ومن غيره مما يقول من [7] الاعراض التى هى محل لأعراض أُخر ، وليست مركبةً من الهيولى ومن غيرها . وإن أراد به كونه غير مجرد من المادة ، فما يقول فى النفوس المجردةِ التى هى محل للصورة ملكات[8] تعرض فيها [9] ؟ فالحكم بان كل قابل مستعد هو هيولى ، لان الهيولى قابل مستعد أيضا من باب إيهام العكس . قال : وأما ما قال من أن ما ليس بحال ولا محل يجب أن يكون صورةً عقليةً هى العقل والنفس [10] ، فتحكم [11] محض . لأن التقسيم لا يقتضى جوازَ وجودِها ، ولم يُقِمْ على وجودها برهاناً .

أقول : هذا قول فاسد اعترض عليه بما ليس من حقه الاعتراض على مثل ذلك . وذلك أن ابن سينا قال : والقسم الذى لا يكون حالاولا محلا بسيطا أو مركبا منهما ، فنحن نسميه صورةً مفارقةً كالعقل والنفس . وهذا لا يقتضى إثبات وجود العقل والنفس حتى يطالب باقامةِ [٤٢] البرهان على جواز

---

(١) د : – أن .
(٢) د : المحل .
(٣) د : يقسم . ويمكن أن تقرأ : يفهم .
(٤) د : – حيث .
(٥) د : إن .
(٦) د : ان .
(٧) د : – « من الاعراض التى هى . . . . فما يقول »
(٨) د : مكان . ولعلها : والمكان .
(٩) د : فيما .
(١٠) د : والنفوس .
(١١) أ ، ر : تحكم .

وجودها . فإنّ قائلا [1] يقول : الشيء [2] اما أن يكون [3] ممكنا [4] أو غير ممكن . وأنا أسمى ما ليس بممكن مُحَالاً [ولذلك] لا يكون مطالبا باقامة البرهان على جواز وجود المُحَالْ أو على وجوده .

قال : وليسا [5] فى الجوهرية والحقيقةِ متماثلين .

أقول : النفس والعقل فى كونهما موجودين لا [6] فى موضوع . الذى من ذلك يفهم جوهريتهما متماثلان وفى [7] كون أحدهما متصرفا فى جسم والآخر ليس بمتصرف فى جسم غير متماثلين . وأيضا لو سلمنا عدم تماثلهما [8] لما اقتضى ذلك خللا [9] فى القسمــةِ كما لو قال أحد فى [10] قسمــةِ العرض : إما كم[11] أو غير كم . وغير الكم هو سائر الاعراض غير متماثل ، لم يكن مُخِلاً فى هذا التقسيم .

ثم قال : وقد أغفل التقسيم الذى أورده أقساما من الجواهر وهى الجواهر الثانيه من الأنواع ، والثالثة من الأجناس . ولم يستوعب جميَع أجناسِ الجواهر . بل لم [12] يذكر تقسيما مستوفِى [13] جميع أنواع [14] الموجودات بأنواعها وأشخاصها وجواهرها وأعراضها حتى يثبت بالقسمة العقلية إمكان دخولها فى الوجود ، وبالبرهان [15] العقلى تحقق وجودها .

أقول [٤٣] أما ادخال الاشخاص فى القسمةِ [16] العقليةِ [17] فَمُحَالٌ ،

---

(١) د : بلا . (٢) د : التى .
(٣) أ س – أن تكون . (٤) فى الاصل : ممكن .
(٥) لعل المقصود هنا : النفس والعقل .
(٦) د : – لا (٧) د : فى .
(٨) مماثلتهما . (٩) د : حالا .
(١٠) د : – فى . (١١) د : اياكم .
(١٢) د : – لم . (١٣) د : يستوفى .
(١٤) د : أنواع . (١٥) د : والبرهان .
(١٦) د : القسم (١٧) د : العقلين .

لأنّ غير المعقول كيف يدخل فى قسمة المعقول · والشخص بما هو شخص ليس بمعقول · وأما الأنواع فلم [1] تكن القسمةُ الا باعتبارها · وأما الاجناس ، فهى[2] داخلةٌ فى الانواع ، لانها اذا وجدت [3] ، وجدت · وأما حصر المقولات[4] فى الكم والكيف ، فمما [5] لم يقل به أحدٌ · فإن الاضافات والنِّسَب لا تدخل فى الكم ولا فى الكيف وإنما قيل انحصرت المقولات [6] فى الكم والكيف والاعراض النسبيه ، بأن يقال : إنها [7] إما أن تقتضى قسمةً ، أو نسبةً ، أولا تقتضى إحداهما ·

قال : والمحل منه ما هو بسيط ومنه [8] ما هو مركب · والحال منه ما هو جوهر ومنه ما هو عرض · والمحل والحال معا شخص معين ، أقول : على [9] مثل هذا الكلام تضحك الثكلى [10] ، فإن الجسم محل بسيط مع حال هو جوهر · والهيولى المستعدة محل بسيط مع حال هو عرض ، ولا شىء منها بأشخاص ، فإنها [11] تُحْملُ على كثيرين ·

وأيضا قولنا [12] هذه المادة[13] وهذه الصورة وهذا السواد ، يدل على أشخاص من الجواهر والاعراض مع أن كلَّ واحدٍ منها ليس بمحلٍ ولا حالٍ [14] معا · والرجل لا[15] يعرف أن المعنى[16] المعقول لا يتشخص بالتركيب ، بل إنما يتشخص باشارةٍ يقتضيها مكان [٤٤] وزمان بعينها أو غير ذلك مما قيل ، ويجىء ذكره · والاشارة مما لم يدخلها فى أقسام الموجودات · وأيضا الحال والمحل معا هو المحل المركب · فيلزم [17] أن يكون المحل المركب هو الاشخاص لا غير ·

---

(١) د : فكم ·
(٢) د : فمتى ·
(٣) أ : اذا وجدت ، د : — اذ ·
(٤) د : المعقولات ·
(٥) د : فيهما ·
(٦) د : انحصر المعقولات ·
(٧) أ ، ر : انهما ·
(٨) د : ومنها ·
(٩) د : وعلى ·
(١٠) د : الـــكل ·
(١١) فى الاصل : فانهما ·
(١٢) أ ، ر : قرن ·
(١٣) د : — و ·
(١٤) د : وحال ·
(١٥) د : لما ·
(١٦) أ ، ر : المحل ·
(١٧) د : — " فيلزم أن يكون المحل المركب ·

قال : وتُسَمَّى الأشخاصُ الجواهرَ الاولى ، والانواع الجـواهرَ الثانية ، والاجناس الجواهرَ الثالثة لقربها وبعدها من الحس ، وإن انعكسـت [1] لقربها وبعدها من العقل .

أقول : هذا أخذه من ابن سينا وغيره ، ولم يعرفه حق المعرفة . فان هذه المعاني من الجواهر اذا أخذت من حيث كونها صوراً ما في [2] العقول فهي أعْراَض ، وإذا أخذت من حيث كونها اذا وجدت [3] مدلولاتها في الاعيان ، لم تكن في موضوعات ، فهي جواهر لصدق اسم الجوهر عليها جميعا .

ثم انه أراد بذكر هذه الجواهر استيعابَ جميع أجناس الجواهر ، حتى يصير تقسيمه مستوفيا لجميع الموجودات بأنواعها وأشـخاصها كما ادَّعى أولا . فما يقول في الاعراض ، فانها تشتمل على أشخاص أيضا وأنواع وأجناس ، فهي - بموجب قوله - يجب أن تكون جواهر ، وان كانت [٤٥] أعراضا فلم يوردها في قسمته [4] .

قال : وأما القائم بنفسه ، الذي ليس بحال ولا محل بل هو المستغني عنهما [5] فلا يخلو : اما ان يكون له [6] تعلق بهما أولا يكون . وما له تعلق فإما إن يكون له تعلق افاضةِ [7] في الحال ، أو تعلق اقامةِ المحل بالحال ، أو تعلق تدبير الحالّ والمحل معا .

أقول : ليست هذه القسمة حاصرةً بل منها [8] تعلقُ ابداع المحل ، وتعلق افاضةِ الحالّ بالمحلّ [9] ليست غير تعلق إفاضة [10] المحلّ بالحالّ وان كان غيره فيعتبر [11] الحالّ بالمحل قسمٌ أخر .

---

(١) د : تمسك .
(٢) د : صوره أما في .
(٣) في الاصل وجد ويمكن إن تكون : وجدت .
(٤) أ ، ر : قسمة .
(٥) د : عنها .
(٦) أ ، ر : - له .
(٧) أ : اقامته !!
(٨) في الاصل : منهما .
(٩) د : في المحل .
(١٠) أ ، ر : اقامه .
(١١) د : فيتجه ، ويمكن أن تقرأ : فتعيينه .

قال : فما له تعلق افاضة الحالّ على المحلّ ، فهو العقل الفعال [1] الواهب للصور .

أقول : هذا بعينه هو الذى منع ابن سينا عنه ، وقال نفس التقسيم لا يقتضى جواز وجوده ، ولم يُقِمْ على وجوده برهانا . قوله : فإن الصورَ والاعراضَ التى تحدث فى المواد والمحال من فيضه وسببه .

قال [2] هذه [3] دعوى من غير برهان وتحكم تقليدى من غير حجةٍ ، وسيشك فى آخر الكتاب فيه ، ويميل إلى إنه نفس انسانية هى أفضل النفوس ، وكأنه نفس النبى ﷺ [4] .

قال : وما له تعلق اقامة لمحلٍّ بالحالّ ، فهو الطبيعة الكلية [٤٦] السارية فى جميع الموجودات السفلية الجسمانية المُعَدَّة هنا [5] فى قَبول الصورِ والاعراض .

أقول : إن اراد بالطبيعة ما يقتضى الحركةَ والسكونَ فى الجسم لذاته فهو ليس بشىء واحد ، لأن المقتضِى للحركة على المركز غير المقتضى للحركةِ إلى المركز ، وغير المقتضِى للحركة من المركز .

وإن أراد بالموجودات السلفية ما دون فلك [6] القمر ، فلا تكون للأفلاك طبيعةُ ، وحينئذ [7] لا تكون محالُّها [8] معدةً لقبول الصور والاعراض .

وأيضا إن أراد بالسريان [9] الشيوع المذكور ، فهى [10] صورة أو عرض . وما الفرق بينهما وبين الصورة والاعراض ؟ وما بال مفيض الصور على المحل لا يفيض الاستعدادات ، ولا على الحال حتى يقبل الصورةَ والاعراض ، حتى لا يحتاج إلى شىء غيره !!

---

(١) د : انفعال .
(٢) لعلها : أقول .
(٣) أ د : هذا .
(٤) أ ، ر : ﷺ قال .
(٥) د : العدة لها ، ر : المعدة لها .
(٦) د : الفلك .
(٧) د : وفى .
(٨) فى الاصل : محلها .
(٩) د : بالريان .
(١٠) أ : – فهى .

قال : وما له تعلق تدبير الحالّ والمحلّ معا حتى يتوجه [1] إلى كمالاتها من مبادئها ، فلا يخلو : إما إن يكون مدبرا للكلّ ، أعنى القائم بأسره تدبيره[2] تدبير كلى لا جزئى ، فتسمى النفس الكلية . أقول : أراد هاهنا بالكلى ما يقابل الجزئى . فالنفس الكلية تكون معنى معقولا لا موجودا خارج العقل ، ولا يقال على غيره . وإن أراد به شمول تأثيره ، فينبغى أن يقال لها نفس[3] الكل . وها هنا لم يجد أثرا عاما[4] [٤٧] شاملا لجميع الاقسام على وتيرةٍ واحدةٍ حتى يحتاج فيه إلى مؤثرٍ للكل [5] . وذلك أن من الأجناس ما لا نفس لها ، ومنها مالها نفوس . والنفوس تختلف بالنباتية والحيوانية والفلكيه ، ولكل واحد نفس مخالف لنفس الآخر مما لا يحتاج إلى نفس واحد [ة] الكل ، وما الدليل على وجودها .

قال : وإما إن يكون مدبرا للأجسام الجزئية ، أعنى بَعضَها دون بعضٍ ، وذلك [6] ينقسم إلى مدبرات الأجرام السماوية التى لا تقبل الكون والفساد ، فتسمى [7] النفوس الفلكية وهى متعددةٌ بتعدد الافلاك والانجم [8] التى قامت عليها الأرصادُ [9] أو قامت عليها أرصادُ العباد [10] ، وإلى [11] مدبرات الاجسام الارضية التى تقبل الكون والفساد ، وتلك [12] هى النفوس النباتية والحيوانية ، وهى [13] فاسدة بفساد المزاج وتدبيرها[14] تدبير تسخيرى [15]. فمن أين كان عقليا [16] .

---

(١) د : يتوجم .
(٢) د : تفسيره .
(٣) د : + الكليه .
(٤) د : – ما .
(٥) د : المؤثر .
(٦) د : – و .
(٧) أ ، ر : وتسمى .
(٨) د : ولا نجم .
(٩) د : ـ الارصاد أو قامت عليها .
(١٠) د : أنصاف العبادات .
(١١) د : – و .
(١٢) د : وهى ذلك ، أ ، ر : وذلك .
(١٣) : وهما .
(١٤) د : وتدبرها .
(١٥) د . مسحرى والنفوس الانسانيه التى لا تفسد بفساد المزاج .
(١٦) د : – فمن اين كان عقليا .

أقول : هذه القضايا كلها محتاجة إلى إقامة البرهان · وأما قوله : تدبير النفس الانسانيه تدبير تسخيرى ، فمن أين كان لها اختيارٌ فى تعلقها [1] بالبدن ، أو فى انقطاع تعلقها [2] عنه ، أو فى حصول صورة وطلبها ولا يظفر بها ، أو فى نسيان صورة حضرت عندها [3] ؟ وهل هذه إلاَّ أسجاع [4] و [٤٨] موازنات يستعملها أصحاب الالفاظ غير المتوغلين فى المعانى ·

قال : واما ما لا تعلق له بالمحلّ والحالّ ، أعنى المفارقات لمواد الأجسام فلا يقتضى الحكم أن تكون عاطلةً ، بل [5] لها تعلق بصور الخير المطلق فى النفوس التى هى المدبرات أمرا ·

أقول : وهذا أيضا تحكم · فما البرهان على وجود هذا القسم ، ثم على امتناع كون بعض الموجودات عاطلةً ، ثم على صدور الآثار منها لا غير ؟ قال : فيجب أن يكون لكل [6] نفس عقلٌ كما لكل فلك نفسٌ ·

أقول : هذا قياس لا يرتضيه [7] الفقهاء لخلوه عن المعنى الجامع · قال : ويكون لها تعقلات [8] فعلية لا انفعاليه ، ويجب أن يكون للنفس الكليه عقل كلىٌ ، ويكون له تعقل كلى يفيض منه الخير المطلق على الكل بواسطة النفس وينتهى اليه الوجودُ كما ابتدأ منه الوجودُ سلسلةً مترتبةً متصلةً بأمر البارى تعالى وتقدس [9] أن يكون حاله حالة [10] تحت الترتيب فى الموجودات أو التضاد فى الكائنات · فهو مُنْتَهى [11] مطلب [12] الحاجات ومن عنده نيل الطلبات والعقول [13] محتاجةٌ إليه لتعقل كليات أو جزئيات والنفوس مفتقرةٌ [14]

---

(1) د : تعقلها ·
(2) د : تعقلها ·
(3) د : – ها ·
(4) د : الاشخاص ·
(5) د : – بل ·
(6) د : الكل ·
(7) فى الاصل : لا يرضيه ·
(8) د : تعقلاته ·
(9) د : + من ·
(10) د : – حالة ·
(11) د : مقتضى ·
(12) د : يطلب ·
(13) د : من العقل ·
(14) د : متفقره ·

إليه لتدبير سماويات [١] أو [٢] [٤٩] ارضيات . والطبائع مسخرة له بسائط ومركبات « **ألا له الخلق والأمر تبارك الله رب العالمين** » [٣] . « هو الحي لا اله الا هو فادعوه مخلصين له الدين » [٤] . الحمد لله رب العالمين . اللهم انفعنا بما علمتنا ، وعلمنا ما ينفعنا بحق المصطفين من عبادك [٥].

اقول : هذا كله يشبه كلام الواعظين لا مدخل [٦] له فى اقسام الوجود ، ولا برهان على شيء منه . والعجب منه انه رد على ابن سينا قوله : ما ليس بحالّ [٧] ولا محلّ ولا مركب منهما ، فعقل أو نفس بقوله : ليسا فى الجوهرية والحقيقة متماثلين .

ثم انه قسم ما ليس بحالّ ولا محلّ [٨] إلى عقل ونفس وطبيعة هى غير متماثلة لا فى الجوهرية ولا فى الحقيقة . وقد ظهر أن كل سهم رماه فى هذه [٩] المقاتلة ، فقد رجع إلى صدره . وكل حيلة استعملها فى هذه المصارعة فقد صارت سببا لانصراعه . وكيف [١٠] يقف الواعظون [١١] والشعراء والمتسوقون على العوام فى حلبة الحكماء . وهؤلاء اذا تعرضوا بمبارزتهم وتصدوا لمصارعتهم لا يفضحون الا انفسهم . وبالله الالتجاء [١٢] من سوء التوفيق .

* * *

---

(١) د : سماوات .

(٢) د : و .

(٣) سورة الاعراف : ٥٤ .

(٤) سورة غافر : ٦٥ .

(٥) د : + عليهم السلام .

(٦) أ : لا يدخل .

(٧) د : لا محال .

(٨) أ ، ر : محال .

(٩) د : هو .

(١٠) أ : فكيف .

(١١) د : الواعظ .

(١٢) د : وبابتداء الالجاء .

قال المصارع : المسئلة [٥٠] الثانية فى اثبات واجب الوجود

قال ابن سينا : لا شك أن ههنا [(١)] وجودا وانه ينقسم إلى واجب لذاته وواجب بغيره [(٢)] ممكن باعتبار ذاته . ولا يجوز أن يكون شىءٌ واحدٌ واجبَ الوجود بذاته وبغيره معا . ولا يجوز [(٣)] أن يكون لذات الوجود بذاته مبادىء تجتمع فيتقوم منها واجبُ الوجود لا اجزاء حد ولا اجزاء كميه . ولا يكون اجزاء القول الشارح [(٤)] بمعنى اسمه يدل كل واحد منها [(٥)] على شىء هو فى الوجود غير الآخر بذاته .

وقال : واجب الوجود بذاته هو واجب الوجود من جميع جهاته . وكل واجب الوجود بذاته فهو خير محض ، وكمال محض ، وحق محض . وقال : ولا يجوز أن يكون نوع واجب الوجود لغير ذاته [(٦)] ، لان وجود نوعه له بعينه . فلا يجوز أن يشترك واجبا الوجود فى وجوب الوجود ، حتى يكون واجب الوجود عاماً لهما ، جنسا أو لازما عموما بالسوية بل بعينه ، لانه واجب الوجود فقط لا لأمرٍ غير ذاته المتعين [(٧)] . ثم ان كل ممكن باعتبار ذاته [(٨)] يمكن أن يوجد وممكن[(٩)] أن لا يوجد . واذا تَرجَّحَ الوجودُ على العدم [(١٠)] احتاج إلى مرجِّح لا محالة والمرجِّح لجميع الممكنات يجب أن يكون غير ممكن باعتبار ذاته ، بل واجباً بذاته خارجاً عن سلسلةِ الممكنات . اقول : إلى هنا [(١١)] نقل من كلامه فى كتاب النجاه ، ثم اعترض على [٥١] ذلك بان قال بعد [(١٢)] المتناقضات فى كلامه قبل الاشتغال بالنقض والابطال ، وعد اربع تناقضات :

---

(١) د : ـ ههنا .
(٢) د : لغيره .
(٣) د : + معا .
(٤) د : الا .
(٥) أ : منهما .
(٦) د : ـ لغير ذاته لان ... فى وجوب الوجود .
(٧) د : المتطين .
(٨) د : + ممكن ان يوجد .
(٩) أ : ـ وممكن إن لا يوجد .
(١٠) د : القدم .
(١١) أ ، ر : ها هنا
(١٢) د : لعلها : بعض .

الاول : قال قوله واجب الوجود قد [1] يكون بذاته ، وقد يكون بغيره ، قول [2] بعموم الوجود للقسمين . وقوله : ولا يجوز أن يشترك واجبا الوجود فى وجوب الوجود حتى يكون وجوب [3] الوجود عاما لهما جنساً أو لازماً قضيتان متناقضتان .

اقول : لو كان موضوعا القضيتين ومحمولاهما متحدين ، لكانتا [4] متناقضتين . لكن موضوعَ القضيةِ الاولى ، وهو واجب الوجود ، بمعنى غير معنى واجب الوجود الذى لا يجوز أن يقع على ذاتين ، وذلك أن الاول غير مقيد بالذات والثانى مقيد [5] بهما . وايضا لو كان الشرط فى القضيتين [6] واحدا ، لكان كما ذكره . لكن الشرط [7] فى القضيةِ الثانيةِ أن يكون الواقع على ذاتين وقوعا بالسوية بقوله ، حتى يكون وجوب الوجود عاما لهما جنسا أو لازما عموما بالسوية . ولم يشترط في القضية الاولى ذلك . فان وجوب الوجود لايقع عنده ، على الوجوب بالذات والوجوب بالغير بالسويه [8] بل بالتشكيك على ما ذكره فى غير موضع [9] من كتابه .

ثم قال [10] المصارع : فان المعنى ما لم يعم [11] لم ينقسم ، واذا قُسم فقد عُمم [12] [٥٢]

أقول : التعميم يكون [13] بالسوية وقد [14] يكون لا بالسوية . فان اراد به الاول فغير مسلم ، لانه ربما وقعت القسمة فى المعنى .ولم يعم المعنى عموما بالسوية بل بالتشكيك . كما اذا قسم معنى السواد إلى الموجود فى الغراب[15]

---

(١) د : وقد .
(٢) د : قوله .
(٣) أ : واجب .
(٤) د : لكانا .
(٥) د : يتقيد .
(٦) د : النقيضين .
(٧) د : اشتراط .
(٨) د : السويه .
(٩) د : موضوع .
(١٠) د : – قال .
(١١) د : يقم .
(١٢) د : عم .
(١٣) د : يكون .
(١٤) د : – قد .
(١٥) د : و .

والموجود في الرماد ·وتكون في (1) الافهام مختلفةً بحسب (2) اعتبار معانيه · فاذن ليس كل قسمة مقتضيا لتعميم (3) معنى بالسوية ·

قال : ولهذا صح اعتذاره أن أحد الواجبين لذاته والثاني لغيره ·

أقول : إن ابن سينا لم يصدر عنه ذنب (4) في قوله ها هنا حتى يحتاج إلى الاعتذار (5) ولعل المصارع يعني (6) بالاعتذار التخصيص ، وانه خصص احد الواجبين بالذات والآخر بالغير قال : هذا فصل ذاتي أو(7) لازم · فلولا عموم ذاتي أو لازم لما صح الاعتذار ·

أقول : لا يجب أن يكون كل تخصص(8) بمعنى عام بفصل ذاتي أو بلازم(9) فإن قسمة الضاحك بالفعل(10) بالصبي والبالغ لا يقتضي كون الصبي والبلوغ ذاتيتين أو لازمتين(11) ، وأيضا لا يجب(12) أن يكون المعنى المشترك جنساً ولا لازما عاماً للتخصص · وذلك أن أدنى شئ من المشابهة سواء كان في أمر ذاتي أو في أمر عرضي لازم أو غير لازم ، يكفي في جعل الشئ موردا للقسمة · وأيضا أدنى شئ [٥٣] من الممايزة بمثل ذلك يكفي في تخصيص بعض الأقسام الواقعة في القسمة(13) · وقد ظهر مما ذكرنا أن المصارع هاهنا أحوج إلى الإعتذار من ابن سينا·

قال في التناقض الثاني(14) قوله : لا تكون أجزاء القول الشارح(15) بمعنى اسمه ، يدل كل واحد منها(16) على شئ غير الآخر بذاته في الوجود ·

---

(1) أ ، ر : حينئذ ·
(2) د : بحيث ·
(3) د : التعم.. ·
(4) ر : عنه ذنب ·
(5) د . اعتدار ·
(6) د . بغير ·
(7) د : و
(8) أ : متخصص
(9) أ : ملازم ·
(10) د : ـ بالفعل ·
(11) د : ذاتين أو لازمين ·
(12) د : ـ يجب ·
(13) أ ، ر : مورد القسمة ·
(14) د : ـ في التناقض الثاني ·
(15) د : الشـــــ ·
(16) أ ، ر : منهما ·

ومطلق قوله واجب الوجود بذاته مشتمل على ثلاثة ألفاظ : واجب ، ووجود ، وبذاته . ويدل كل لفظ على معنى غير ما يدل عليه اللفظ الآخر .

أقول : رحم[1] الله امرءا فهم أو وعى مراد ابن سينا أن ذات واجب الوجود لا يجوز أن تجتمع من مبادئ تقومها . فإنه أراد بقوله : لا تكون أجزاء القول الشارح بمعنى اسمه ، يدل كل واحد منهما على شئ هو فى[2] الوجود غير الآخر بذاته ؛ أن لا يكون حده المطابق لذاته الموجود متألفاً من معانٍ تدل على موجودات متغايرة[3] بالذات . كما إذا قلنا : الإنسان حيوان ناطق ، كان[4] الحيوان معنى يوجد فى الوجود لغير الناطق ، والناطق من حيث مفهومه يجوز أن يكون لغير الحيوان .

اما اذا كان القول الشارح غير الحد الحقيقى ، أو كان حدا حقيقيا ، ولكن لا تدل اجزاؤها [5]على اشياء هى فى الوجود متغايرةً أو دلَّت على اشياء متغايرة ، ولكن لابذواتها [٥٤] لم يكن من قبيل ما لم يجوِّزه ، فانه يقول [6]: وللبارى تعالى وتقدس صفات اضافية وسلبية مركبة منهما لا تحصى عددا . ولاشك أن مفهوماتها متغايرة ومقولة[7] على شىء واحد بالذات . ولفظةُ واجب الوجود بذاته لأجزائها مفهومات غير متغايرة بالذات .فان مفهوم الوجود الذى يمتنع ارتفاعه لابشىء غيره [8] . واجزاء هذا القول مشتملة على السلوب عن ذلك الوجود .

قال : وعلى [9] هذا صحت [10] القسمة بأن يقال : الوجود ينقسم إلى واجب وإلى ممكن . ثم الواجب ينقسم إلى ما يكون واجبا بذاته وإلى واجب

---

(١) د : رحمه . (٢) د : ـ فى . (٣) د : مغايره .
(٤) د : ـ « كان الحيوان معنى . . . . لغير الناطق . والناطق »
(٥) فى الاصل : اجزائها ، د : أجزاءها . (٦) د : يقال .
(٧) د : مفعوله . (٨) د : عنده .
(٩) د : ومن . (١٠) فى الاصل : صحة .

بغيره . ولا محالةً يفيد كل قسم غير ما يفيده القسم الثانى ، ويدل على شيء هو فى الوجود غير ما يدل عليه الثانى ، وذلك تناقض ظاهر .

أقول : هذا الكلام ليس بصحيح ، لان الواجب - الذى هو قسيم الممكن - لا ينقسم إلى واجب لذاته وإلى واجب لغيره . فإن الممكن الوجود ، الذى هو احد قسمى الوجود ، ليس هو فى الوجود غير الواجب لغيره ، بل هو فى الاعتبار غيره ، لكنه فى [1] الوجود هو [2] .

ثم تعجب المصارع فقال : ومن العجب [٥٥] انه يقول ليس لواجب [3] الوجود اجزاء كمية كالجسم [4] المركب من هيولى وصورة ، ولا اجزاء الحد المركب من جنس وفصل ، ولا اجزاء عموم وخصوص كاللونية والبياضية . فكيف جعل الوجود شاملا لقسمى الوجوب والامكان ، ثم جعل [5] الوجوب خاصا به [6] . اقول : تعجبه هذا لانه [7] اعتقد ان كل ما يقسم [8] إلى قسمين ، يكون مورد القسمة جزءا من ماهية كل واحد من جزئيه . وكل ما يمتاز به ذلك الجزء عن [9] الجزء الآخر يكون جزءا آخر غير الجزء الاول . وقد مر فى فساد هذا الاعتقاد ما فيه كفاية .

ثم لو قال قائل : [10] إن الوجود إما إن يكون وحده أو مع شيء ، لَزِمَهُ أن يكون الوجود وحده مركبا من شيئين . وهذا أحق بان يتعجب منه مما تعجب منه .

ثم قال : وكيف جعل وجوب الوجود شاملا لقسمى الوجوب بذاته والوجوب لغيره ثم جعل الوجوب بذاته خاصا به ؟ اليس ذلك [11] قولا صريحا

---

(١) د : و .
(٢) د : وهو .
(٣) أ ، ر : بواجب .
(٤) فى الاصل : كاجسم !!
(٥) د : + الوجود .
(٦) د : - به .
(٧) د : لا انه .
(٨) د : ينقسم .
(٩) د : - عن .
(١٠) د : ثم قائل لو قال .
(١١) د : بذلك .

باجزاء عموم وخصوص كاللونية والبياضية اللَّهمَّ إلا إن يعرِض عن هذه التقسيمات والبيانات كلها إعراضاً كليا ، فيقول هى حقيقة [1] منكرة عديمة الاسم .

أقول : هذا الكلام ايضا مؤلف من اربعةِ اشياء حقيقية [2] ومنكرة وعديمة اسمٍ وهى معان متغايرة . فاذن وقع فيما انكر [٥٦] عليه .

قال : وقد ذكر هذا فى مواضع أُخَرْ من الشفاء وغيره اذ[3] تنبه [4] بمثل هذه الالزامات ، الا انه ناقض ذلك بان قال : شرح اسمه انه يجب وجوده بذاته خالية [5] من عديم اسم له شرح اسم .

اقول : ليس بمنكر أن يعدم لشئ اسم يدل على صفته بالمطابقة ويوجد له اسم يدل عليها بالتضمن أو الالزام [6] ، فيكون له شرح اسم مع كونه عديم اسم اخر.

قال : فهلاَّ قال اذا بلغ الكلام إلى الله فامْسِكوا ؟

أقول : هذا الواعظ لو كان متعظا يعمل بما يأمر ، لكان [7] قريبا من النجاح .

ثم قال فى التناقض الثالث قوله (ابن سينا) : واجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع [8] جهاته . واخذ يبرهن عليه . فإذا لم تكن له جهات لاجهات مكانية حسية ولا جهات اعتبارية عقلية ، فكيف أتعب نفسه فى البرهان على أنه [9] واجب الوجود من جميع الجهات . وهو كمن أخذ يبرهن على أن واجـب [10] الوجـود من جميع الأجـزاء بعد أن برهن [11] أنه لا جزء له ولا حد له .

---

(١) أ ، ر : حقيقيه . (٢) د ، ر : حقيقة . (٣) أ ، د : أو .

(٤) د : سسه هكذا . (٥) د : فبالله من ، ر : فتالله ، أ : خياليني .

(٦) د : الالتزام . (٧) د : + كلامه .

(٨) د : - جميع . (٩) د : + اله .

(١٠) د : الواجب . (١١) أ ، د : يبرهن .

أقول لعله لم يفهم الجهة ها هنا فحسب أن الجهات إما جهات حسية وإما أجزاء لذى [1] الجهة . واذا كان لشيء اعتبار مع كل واحدٍ مما هو غيره على سبيل الإضافة أو على سبيل السلب ، كان له جهات بعد تلك الإضافات والسلوب . ومراد ابن سينا ها هنا بيان وجوب [٥٧] إفاضة [2] الوجود على الموجودات [3] ، والكمال على الناقصات [4] والخير على ما يستعد [5] له ، ووجوب إحاطته [6] من حيث العلم بالكل وعنايته [7] بالكل وقدرته على الكل ، ووجوب مباينة الحقيقة للكل إلى غير ذلك ، وجميع هذه جهات .

قال : واعجب من هذا قوله : وكل واجب الوجود فهو خير محض ، ولا ندرى ما [8] معنى هذا الكل ، يعنى به كل واحد من واجب الوجود ، فهو خير محض . فهو اذن نوع وجنس . او يعنى به أن كل ذاته خير محض حتى توهم انه كل ذو اجزاء ؟ اقول : صدق والله ، فانه لو درى [9] ما ذكروه [10] فى أوائل كتبهم المنطقية ، بل فى اوائل كلام النجاة : إن اللفظ اذا لم يمنع مفهومه من وقوعه على اكثر من واحد كان كليا عند المنطقى واسم جنس عند النحوى . ويصلح من حيث مفهومه لأن [11] يقع على كثيرين ، فيصح إدخال لفظ كلى [12] بمعنى كل واحد عليه . واذا منع مفهومه من ذلك ، كان جزئيا او إسم عَلَمْ وليست لفظة " واجب الوجود " بجزئى يمنع مفهومه من وقوع الشركة فيه ، ولا اسم عَلَمْ ، وإلا لما احتيج إلى اقامة برهان [13] على وحدته. وليس كل ما صح أن يدخل عليه لفظة كل [14] بنوع أو جنس كما زعم ، فإنه [15] يصح أن يقال : كل شمس أو كل قمر أو كل عالم ، وإن لم يكن فى الوجود منها الا آحادٌ باعيانها.

---

(١) د : الذ .
(٢) د : – اضافه ، أ : اضافه .
(٣) د : الوجود .
(٤) فى الاصل : التناقضات .
(٥) : د : بيتعد .
(٦) د : اصالته .
(٧) د : قضاهيه .
(٨) أ : – ما .
(٩) د : دورى ولعلها : روى .
(١٠) د : ذكره .
(١١) د : لا .
(١٢) : ر : كل .
(١٣) د : البرهان .
(١٤) د : كلى .
(١٥) د : + لا .

قال : فما ذلك التوحيد [٥٨] الصرف حتى فى اللفظ ، وما هذا التكثير حتى فى المعنى ؟

اقول : هذا التكثير مؤدٍ إلي ذلك التوحيد ودال (١) عليه ٠

ثم قال فى التناقض الرابع : قوله : لا يجوز أن يكون نوع واجب الوجود لغير ذاته ، وكيف استجازِ أن يقال (٢) : نوع واجب الوجود فى ذاته كما يقال فى الشمس إن نوعها فى شخصها ؟

اقول : كل ما لم يمنع مفهومه من وقوعه على كثيرين ، فهو بالقياس إلى واحد مما يفرض اشخاصا له ، نوع حقيقى ٠ فاراد ابن سينا أن ينفى عنه ما يفهم فى البداية عن اطلاق لفظ الواجب ٠ وليس هذا (٣) باكثر شناعة مما جاء فى التنزيل « لو كان فيهما آلهةٌ الا الله لفسدتا » (٤) وكما استجاز الله تعالى أن يقول : « لو كان فيهما الهة غير الله " أى على زعم من يقول به ، استجاز لابن سينا (٥) أن يقول (٦) لا يكون نوع واجب الوجود على ما يذهب اليه بادىء الفهم ٠

قال : ما عرف أنَّ نفى كثير من النقائص عن الحق جل جلاله نقص له ٠

اقول : لا نقص فوق اثبات الشريك له تعالى ، والتنزيل مملوء بنفيه عنه تعالى ولم يقل (٧) احد يكون ذلك نقصا فى حقه تعالى ٠

ثم إن المصارع اخذ فى الهذيان على (٨) عادته فى مجالس الوعظ : [٥٩] كما تقوله الحاكمة من الحشوية والرافضة من القاصرين نه(٩) جسم ، نه

---

(١) د : ودال ٠

(٢) د : انق ٠

(٣) د : + كل ذا ٠

(٤) سورة الانبياء : ٢٢ ٠

(٥) د : ابن سينا ٠

(٦) د : الا يقول إن ٠

(٧) د : يقال ٠

(٨) د : - على ٠

(٩) أنه لفظ فارس يعنى : ليس أو لا ٠

جوهر[1] ، نه مشكل ، نه مقدر ، نه مطول ، نه مدور ، نه مربع ، نه مخمس ، نه مؤلف ، ويقول الهمج من الناس : سبحان الله سبحانه [2] .

قال : فاخذ ابن سينا يطول الفصول فى كتبه بنفى امثال هذه الصفات عن واجب الوجود بذاته قبل اثباته [3] .

اقول : هذا نوع لطيف من الترتيب . فإنه أراد أن يبين أن مفهوم هذه العبارة ينافى كثيرا من النقائص قبل أن يشير إلى المعني بها [4] ، لئلا يحتاج إلى ذكره بعينه عند نفى النقائص عنه ، ثم انه اكثر التشنيع عليه بما ليس بشنيع [5] ، ولم يورد فى هذا الذى سماه تناقضا رابعا بكلام [6] متناقض غير التشنيع بكلام [7] يوهم العوام انه يسمن أو يغنى من جوع .

قال : ثم اخذ فى اثباته بان الممكنات تستند إلى واجب الوجود لذاته . فكأنه اخذ بنوعيه [8] فى الذهن وقرر ما يلزم النوعية من نفى هذه السمات . ثم اخذ بعينه حتى اثبته بدليل الإمكان فى الممكنات واسنادها [9] إلى واحد هو واجب الوجود بذاته [و] ما هو [الا] خبط عشواء أو رمى فى عماية عمياء[10] ، ونفى نقائص هى اثبات نقائص .

ثم انه انتقل من مقام بيان التناقضات إلى مقام النقوض والابطالات . فقال : واما [٦٠] ابطال ما استدل به واطلقه فنقول : قولك : لاشك أن ها هنا[11] وجودا وانه اما [12] واجب لذاته ، واما ممكن لذاته . فقد جعل لواجب[13] الوجود قسما ، وهو الممكن بذاته . ويلزم على ذلك أن يكون الوجود

---

(١) أ ، ر : – نه جوهر .
(٢) د : سبحانه .
(٣) أ : اثباته .
(٤) د : المعين بما .
(٥) أ ، ر : بتشنيع .
(٦) د : بكام .
(٧) د : بكام
(٨) د : لعلها : تنويعه !!
(٩) د : اسنداد !!
(١٠) د : مها .
(١١) د : – ها هنا .
(١٢) د : – ما .
(١٣) د : الواجب .

شاملاً للقسمين شمولا بالسوية من حيث الوجودفيصلح أن يكون جنسا اولازما في حكم الجنس ، ويخص احد القسمين بمعنى يصلح أن يكون[1] فصلا أو في حكم الفصل فتركب ذات الوجود من جنس وفصل[2] ، وما في حكمهما من اللوازم وذلك ينافي الوحدة وينافي الاستغناء[3] المطلق . فان المركب من معنيين أو من اعتبارين بينهما عموم وخصوص يحتاج إلى مقوماته [4] اولا حتى تتحقق حقيقته [5] وإلى مركب ثانيا حتى توجد ماهيته .

اقول : قد مر في هذا [6] ما فيه كفاية وفيه ايهام العكس وهو انه سمع أن كل جنس او ما [7] في حكمه فهو مورد [8] القسمة ، فحسب أن كل مراد[9] لقسمة يكون جنسا او ما [10] في حكمه .

ثم قال ابن سينا : اني [11] لا اجعل الوجود عاما [12] شاملا القسمين شمولا بالسوية ، فانه من الأسماء المشككة دون المتواطئة وهو في الواجب أولى وأول وفي الممكن لا أولى ولا أولٌ وما كان من الاسماء المشككة لم يصلح [13] أن يكون جنسا . بل الاسماء المتواطئة التي تشمل الماهيات شمولا [٦١] لا بالسوية تصلح أن تكون جنسا فلم يلزم ما الزمته و [14] لم ينتقض ما لزمته[15] .

ثم إنه صادر على المطلوب الاول من وجهين :

أحدهما : أن انقسام الوجود إلى الواجب بذاته والممكن بذاته هو بعينه

---

(١) أ – يكون .

(٢) د : – اوفي حكم الفصل . . . من جنس وفصل . (٣) أ : الاستغناء !!

(٤) د : مفهوماته ولعلها : مقدماته . (٥) في الاصل : حقيقه .

(٦) في الاصل : فهذا . (٧) د : واما .

(٨) ر : ـ مورد . (٩) د : ـ فحسب ان كل مراد لقسمه

(١٠) د : ـ ما . (١١) د – اني .

(١٢) أ : عاملا . (١٣) : د : يصح .

(١٤) : أ ، ر : – و . (١٥) ر : مالزمه .

انقسام الوجود إلى ما هو أولى به والى ما هو لا أولى به . والوجود شامل لهما شمولا بالسوية من حيث الوجود به ، والوجود[1] أمرٌ [2] ذاتى للقسمين الأخصين به.

أقول : هذا يدل على انه لم يفهم معنى [3] التشكيك . فان الشىء المنقسم بقسمين من أين [4] يجب إن يكون شمولها بالسوية ، وذلك أنا [5] اذا قلنا : أن[6] البياض ينقسم إلى بياض الثلج وإلى بياض العاج وإلى غيرهما ، لم يجب أن يتساوى بياضا [7] الثلج والعاج فى البياضية .ثم من اين يجب أن يكون الشامل بالسوية ذاتيا للاقسام [8] وليس هذا الا من حيث انه سمع أن الجنس شامل بالسوية ، فحسب أن كل شامل بالسوية جنس ؟!

ثم من اين علم المصارع أنه صادر على المطلوب الاول ؟ فانه قال : ليس الوجود شاملا للواجب والممكن بالسوية ، لانه من الأسماء [9] المشككة . والمصارع زعم إن شموله لهما[10] عين شموله لما أولى[11] به ولما ليس أولى به . وابن سينا لا يريد بالتشكيك الا هذا .

ثم إن المصارع زعم أن [٦٢] شموله لما هو أولى به ولما هو [12] ليس أولى به شمول واحد بالسوية . وهذا مكابرة صريحة .

ثم قال : وان كان عرضيا بالنسبة إلى الجوهر [13] والعرض وسائر الماهيات ... أقول : كما صح [14] قسمة الوجود إلى الواجب [15] والممكن ،

---

(١) د : ـ الواجب بذاته والممكن بذاته ... والوجود
(٢) د + وامر .
(٣) د : + من .
(٤) د : من .
(٥) د : – أنا .
(٦) د : ـ أن .
(٧) د : بياض .
(٨) د : لاقسامه .
(٩) د : اسماء .
(١٠) د : + هو .
(١١) د : أوسا .
(١٢) د : ـ هو .
(١٣) أ ، ر : الجوهر .
(١٤) د : – صح .
(١٥) د : بالواجب .

صح قسمته [١] إلى الجوهر [٢] والعرض وغيرهما . فما باله كان فى الأول جنسا ذاتيا وصار فى هذا الموضع عرضيا ؟

قال : وقد عرفت من تعريف الذاتى أنك إذا حصرته [٣] فى الذهن واحضرت [٤] ما هو ذاتى له ، لم يمكنك تصور ما هو ذاتى له إلا بذلك الحاضر فى الذهن ، وكان وجوده فى الذهن [٥] بوجوده لا عند وجوده ، وارتفاعه عن الذهن بارتفاعه لا عند ارتفاعه [٦] . والحال [٧] فى الوجود وواجب الوجود كذلك . فانك لا يمكنك تصور واجب الوجود إلا بسبق تصور الوجود . وإذا رفعت الوجود ارتفع الوجوب بارتفاعه .

أقول : وإن كان يريد بهذا البيان الذى نقله [٨] من ابن سينا وأراد أن يحتج به عليه أن يجعل الوجود ذاتيا للواجب والممكن وعرضيا للجوهر والعرض ، فقد أخطأ ، لأنه اذا كان ذاتيا للممكن الذى هو إما جوهر وإما عرض ، فقد[٩] صار ذاتيا لهما ونسى ما ذكره من كون الوجود من الاسماء المتواطئة ، حيث قسمه إلى أقسام منها الجوهر والعرض . وعنده أن كل ما يشمل مختلفات بالسوية فهوذاتى [١٠] وجنس لها [١١] . فاذن الوجود جنس [٦٣] وذاتى للجوهر والعرض .

وأيضا إن جرى على ساقهم [١٢] وعرف الجوهر بالموجود لا فى موضوع ، والعرض بالموجود فى موضوع ، فقد جعل الوجود [١٣] ذاتيا لهما ، فمن اين له هذا الفرق .

---

(١) أ ، ر : – قسمته .

(٢) د : بالجوهر .

(٣) د : لا أحضرته ولعلها أحضرته .

(٤) ويمكن أن تقرأ : وأحصرت .

(٥) د : – وكان وجوده فى الذهن .

(٦) د : – لا عند ارتفاعه .

(٧) د : وقال .

(٨) د : نقدره .

(٩) أ : – فقد .

(١٠) ذ : – ذاتى .

(١١) د : لهما .

(١٢) لعلها : سياقهم ، وفى د : سيداقهتم .

(١٣) د : – لا فى موضوع ... الوجود .

قال : والرجل لما فطن [١] لمثل الالزام ، وضع لنفسه قسما وراء المتواطئة وسمّاها المشككة . وليس فى منطق الحكماء ذلك ولا [٢] يغنيه من جوع ولا [٣] الإلزام عنه مرفوع .

أقول : هذا الكلام يدل على عدم وقوف هذا القائل بما فى منطق الحكماء والا لو [و] قف على كلام المعلم الاول عند استعمال الالفاظ المشككة بدل المتواطئة فى البراهين وخبر المجادل والمغالط [٤] ، لم يقل ذلك . ولو حضرتنى [٥] الكتب وقت تحرير هذا السواد لافردت ألفاظه وألفاظ غيره . واذا ظفرت بالكتب ألحقتها به إن شاء الله تعالى . وقد وقع إلىّ بعد تسويد هذا المختصر بعضُ كتب [٦] المنطقيين فوجدت فى التعليم الاول فى [٧] كتاب « طوبيقا » فى المقالة الثانية ما هذه عبارته [٨] : ولما كان بعض المتفقة [٩] أسمائها [١٠] قد يخفى حتى لا يشعر به ، وجب علينا اذا سألت أن تستعمل المتواطئةَ . وذلك لأن حدّ أحدهما لا يطابق الآخر ، فنظن [١١] لذلك انه لم يجد على ما يجب أو[١٢] كان ينبغى أن يكون الحد يطابق [١٣] كل متفق الاسم . فاذا انت أجبت[١٤] فينبغى أن يقسم. ولان قوما يقولون إن التواطؤ متفق [٦٤] فى الاسم اذا لم يكن القول الموصوف يطابقه كله ، وإن المتفق فى الاسم [١٥] متواطٍ إذا كان يطابق كلها . فينبغى أن يعرف فى امثال هذه أن أيهما كان منهما هو متفق الاسم أو متواطئه[١٦] .

ثم قال : وأيضا إن حَدَّ انسان [١٧] شيئا من التى يقال على أنحاء كثيرة

---

(١) د : يظن . (٢) د : - لا . (٣) د : - لا .

(٤) د : وحينئذ المجادل والمغالط وقد تقرأ وجه المجادل والمغالط ولعلها : خبر المجادلة والمغالطة

(٥) د : حصر فى ، وفى أ ، ر : حضرنى . (٦) د : كتاب .

(٧) د : - فى . (٨) أ : عباره . (٩) د : المعمعه !!

(١٠) د : بأسمائها و ، والأصح أسماؤها . (١١) د : ففطن به .

(١٢) د : اذا . (١٣) د بحد يطابق .

(١٤) د : أصبت . (١٥) د : اذا لم يكن القول .... فى الاسم .

(١٦) د : متواطوء . (١٧) فى الاصل : انسانا .

بالقول [١] الذى ينطبق [٢] على جميعها ، فلم [٣] يقل إنه متفق فى الاسم ولم يقل إن الاسم ينطبق على جميعها لان القول أيضا لا ينطبق ؟

أقول : فهذا بيان معانى الالفاظ المشككة صريحا . ووجدت فى تفسير الاسكندر الافروديسى أول " قاطيغورياس" من التعليم الأول نقل يحى بن عدى[٤] ما هذه [٥] عبارته : وآخرون يقولون إن المقولة [٦] واحدة هى الموجود . وذلك أن هذا يحمل على الكلى ، ويقومون كلامهم بهذا النحو الموجود يحمل [٧] على الجواهر والاعراض اللذين هما مختلفان بالنوع .وأيضا الموجود يحمل عليهما بما [٨] هو والذى يحمل على كثيرين مختلفين بالنوع بما هو جنس ، فالموجود جنس .

ويقول : إن هذا وحده لا يكفى [٩] أن يكون جنسا ، لكن يجب أن يحمل الجنس بالتواطوء ، والموجود لا يحمل على الجوهر والعرض الا بالاتفاق ، يريد باتفاق الاسم والحد .فان الذى هو موجود هو امر مقوم [١٠] لذاته ومتقوم بآخر [٦٥] والجوهر لا يقبل هذا الحد كله [١١] لكن [١٢] نصفه لان الجوهر هو مقوم لذاته . وعلى هذا المثال [١٣] بعينه . ولا العرض أيضا يقبل[١٤] هذا الحد لكن نصفه وذلك [١٥] لان العرض متقوم بآخر .

ووجدت فى تفسير متن [١٦] الإيساغوجى من كلام فرفوريوس [١٧] هكذا : إن كان الوجود [١٨] جنسا للجوهر والكم والكيف وسائرها ، فيجب أن يكون له

---

(١) أ ، ر : القول .
(٢) د : لا ينطبق .
(٣) د : ولم .
(٤) د : يحى بن عدوه .
(٥) د : ما حده .
(٦) د : المقدمة .
(٧) لعلها : يحمله .
(٨) د : انما .
(٩) د : + فى .
(١٠) د : مقسم .
(١١) د : كلية .
(١٢) د : يمكن .
(١٣) د : التناهى .
(١٤) د : ويقبل .
(١٥) أ ، د : ذلك .
(١٦) أ ، ر : من .
(١٧) د : من فورس !!
(١٨) أ ، ر : الموجود .

عندها شروط الجنس عند أنواعه وشروط الجنس عند انواعه هى أن تتساوى أنواعه [١] فيه ، أعنى أن لا يوجد أحد أنواعه متأخرا [٢] عن الآخر لكن مع وجود النوع الاخر فيه ، ولا أقدم من الاخر ولا أحق من الآخر [٣] .

ثم قال : وذلك أنا نجد الجوهر فى الوجود أكثر وأقدم وأحق . ثم قال : فان قال قائل : فكيف يحمل عليها [٤] باسم مشترك ، وما يحمل [٥] على الاشياء باسم مشترك انما تشترك الاشياء بالاسم فقط [٦] . ونحن نجد الجوهر [٧] والكيف وسائرها لبر [٨] انما تسمى [٩] موجودة ، بل كل واحد منها [١٠] بمعنى الوجود وإن كانت على جهات مختلفه .

ثم قال : والمعنى الذى تشترك فيه هذه [١١] الاشياء على هذه [١٢] الجهة هى متوسطة بين المعنى الذى تكون منه الاشياء متواطئةً أسماؤها [١٣] وبين الاسم المشترك الذى تكون فيه الاشياء [١٤] متفقةً أسماؤها . [١٥] ولعمرى : إنه مستحق للمعنيين [١٦] جميعا ، لانه متوسط [١٧] بأحد من الطرفين فقط [١٨] . فعلى هذه [١٩] الجهةِ تشترك الاجناس العشرة فى الوجودِ .

ثم قال [٦٦] : قال من المتأخرين أبو نصر الفارابى فى كتابه فى المقولات بهذه العبارة [٢٠] . فالأجناس العشرة لها أسماء متباينة وهى

---

(١) د : – وشروط الجنس ... أنواعه .

(٢) د : متأخر .

(٣) د : – ولا احق من الآخر .

(٤) د : يحمل كلها .

(٥) د : والحمل .

(٦) د : فقد .

(٧) د : والجوهر .

(٨) . كذا فى الاصل ولعلها ليست .

(٩) أ : سمى .

(١٠) أ ، ر : منهما .

(١١) د : – هذه .

(١٢) فى الاصل هذا .

(١٣) د : اسماها وفى أ : أسمائها .

(١٤) أ ، ر : الاسماء .

(١٥) د : أسماها وفى أ ، ر : اسمائها .

(١٦) د : الحمفسس هكذا فى النسخة د .

(١٧) د : متوسطة .

(١٨) د : فقد .

(١٩) أ ، ر : هذا .

(٢٠) د : فى المعقولات بهذا والعباره .

أسماؤها[1] التى يختص واحدٌ واحدٌ منها واحداً واحداً من العشرة مثل الجوهر والكمية والكيفيبة وغيرها ٠ ومنها أسماء مترادفةٌ يعم كلٌ واحدٍ منها جميعا وهى الموجود والامر والشيء والواحد ٠ فان لكل واحد منها معنى [2] يشمل[3] جميع هذه الاشياء [4] ، وكل واحد من هذه الاسماء يقال [5] عليها جميعا باشتراك ، وهو من [6] أصناف الاسم المشترك فيما يقال ترتيب متناسب ٠ فان الوجود يقال على الجوهر أولا ثم على [7] كل واحد من سائر المقولات [8] ٠

وقال فى كتاب البرهان : والذى يستعمل أجناسا وفصولا فى الحدود صنفان [9] : أحدهما بمنزلة ما يقال فى [10] الحيوان إنه جنس وفى الناطق إنه فصل ٠ والثانى ما تدل عليه المشككات التامة التشكيك مثل الوجود والواحد والكمال والقوة وما [11] اشبه ذلك ٠ والصنف الاول هو أحرى ما يكون جنسا وهو الجنس على الاطلاق ٠

وقال أيضا [12] : وأما الحدود التى تُؤلَّف من سائر تلك الاجزاء ، فان الموضوع فى [13] الحد مكان الجنس على الاطلاق : إما أن لا يكون جنسا اصلا بل : يكون اسما مشككا أو جنسا [14] بنحو آخر [٦٧] ٠

وقال فى كتاب " المغالطات " : الالفاظ المغلطة [15] منها الاسم المشترك ومنها الاسم المشكك [16] ٠ وقد سلف قولنا فى الفرق بينها ٠ وقال ايضا فيه : والمشترك فى انفسها منها ما هو مشكك ومنها مستعارة [17] ومنها منقول ٠

---

(١) فى الاصل : أسمائها ٠
(٢) د : – معنى ٠
(٣) د : يسمى ٠
(٤) لعلها : الاسماء ٠
(٥) د : لو ٠
(٦) د : فهو من ، أ : وهو منه ٠
(٧) د : – على ٠
(٨) د : المعقولات ٠
(٩) د : وصفتان !!
(١٠) د : – فى ٠
(١١) د : وأما ٠
(١٢) ر : + فيه ٠
(١٣) د : – الحدود التى ٠٠٠٠ الموضوع فى ٠
(١٤) فى الاصل : جنس ٠
(١٥) د : + يدل ٠
(١٦) د : والمشكك ٠
(١٧) ر : مستعار ٠

أقول : فهذا كله يدل على أن المشكك من الاسماء لم يخترعه ابنُ سينا ، ولم يضع لنفسه قسما وراء المتواطئة اسمه مشككا [(١)] . وقد أغناه من القول بأن واجب الوجود مركب من جنس وفصل وما يجرى مجريها : فلولا [(٢)] مخافة التطويل لأوردت أكثر [(٣)] مما أوردت [(٤)] على [(٥)] الحكماء المتقدمين على ابن سينا فى هذا الكتاب ، ولكن فيما اوردته كفاية . ولنعد[(٦)] إلى ما كنا فيه .

قال المصارع : وهب أنه قِسْمٌ موجود [(٧)] ، فليس يختص ذلك بالوجود ، بل يجرى مثله فى الوحدة والعلية والحق وجميع العمومات من الأجناس والانواع . فيقال : الوحدة تطلق على كل واحد ، وهى بالأول أولى . والعليةُ والحق والمبدأ تطلق على غير الواجب ، وهى به أولى . واسم الجوهر يطلق على ما إذا وجد كان وجوده [٦٨] لا فى موضوع ، وهو بالجواهر العقلية أولى . وعلى هذا فيبقى [(٨)] قسم المتواطئة فلا يشمل لفظة ما معنى ما بالسوية .

أقول : أما العلة والوحدة والحق والمبدأ فدلالة التشكيك فيه ظاهر . وأما الجوهر فليس أولى بالجواهر العقلية ، لأنها فى كونها موجودةً لا فى موضوع تساوى غيرها من الجواهر . ثم إن كانت العقلية [(٩)] أدوم [(١٠)] وأقدم وأشرف ، فذلك التفاوت ليس فى الجواهر [(١١)] بل فى شىء آخر .

ثم اذا قيل : الحيوان اما فرس واما ثور وإما غيرهما ، لم يكن أحدُهما بالحيوانية أولى من الآخر . وقيل : الانسان يشمل زيدا وعمراً ، ولم يكن أحدُهما بالانسانية أولى من الآخر . ولم ينتفِ هذا القسم زعما له . وظاهر من

---

(١) أ : مشكا وقد سقط من النسخة د : أن المشكك من . . . اسما مشككا واضافت النسخة د : فى انفسها منها ما هو مشكك ومنها مستعانى وإن المشكك !!

(٢) د : + يشاك .

(٣) د : اكثرها .

(٤) د : أوردته من كلام .

(٥) د : – على .

(٦) د : ونعود .

(٧) د : موجوده .

(٨) تقرأ فى الاصل : فينبغى .

(٩) أ : السعلته .

(١٠) فى الاصل : أودم .

(١١) ر ، د : الجوهر .

جميع كلامه هاهنا أنه لم يفهم معنى التشكيك أصلا ، بل[1] ولا معنى التواطؤ.

قال : والوجه الثاني يعني من المصادرة على المطلوب ، ويقول : هب أن[2] الوجود من المشككة ، وهو قسم آخر ، أليس الوجود يعمها عموما والوجوب يخصه خصوصا [3] ؟ وما [4] بهَ عمَّ غير ما به خَصَّ ، ففيه تركيب وجهين بلفظين يدل كلٌّ واحد منهما على غيرما يدل عليه الثاني ، وذلك ينافى الوحدةَ المحضةَ .

أقول : وهذا أيضا ليس بمصادرة على [5] المطلوب . فإن حاصل كلامه على ، تقدير كونه [٦٩] مشككا ، يقتضى تركيب أقسامه ، وليس هذا إثباتا للمصادرة . والحق أنه لو فهم معنى المشكك [6] لعرف [7] أن ما يدل بالتشكيك يكون من قبيل العوارض [8] ، فلا يلزم من اشتراكها فى العوارض تركيبها .

ثم قال عن ابن سينا إنه قال : معنى الوجوب أمر سلبى لا إيجابى أو أمر اعتبارى لا وجودى فلا يلزم التكثر فى ذاته ، قلت : كلامنا أولا فى الوجود ، ثم فى الوجوب . فما تقول فى الوجود ، ومفهومه فى الذهن ، وهو[9] قضية عامه ومعنى يشمل الواجب والممكن شمولا ما أولا [10] ؟ فان شمل فلابد من خصوص معنى آخر حتى يمتاز الواجب عن الممكن ، فلا يمكنك أن تقول إن[11] معنى الذى به شمل أمرٌ سلبى اذ الوجود كيف لا يكون وجوديا ، والوجوب تأكيد الوجود ، والوجود [12] له بذاته . ويلزمه أنه غير مستفاد عن غيره ، فكيف اعتبر اللازم وترك ما هو ذاتى له ؟

---

(١) د : – بل .
(٢) د : إلى .
(٣) د : + ما .
(٤) د : وأما .
(٥) د : – على .
(٦) د : التشكيك .
(٧) فى الاصل : يعرف .
(٨) أ : الغوامض .
(٩) د : هو .
(١٠) د : فأولا .
(١١) أ ، ر : – أن .
(١٢) د : الموجود والموجود .

أقول : لو كان الوجود [١] ذاتيا وتخصص بعض الأقسام بالأمور السلبية ، لم يلزم التركيب أيضا .

قال : ولو كان الوجوب أمراً [٢] سلبيا ، لكان الذى يقابله ، وهو الامكان ، أمرا وجوديا .ونحن نعلم انك تعلم أن الوجود والاثبات أولى بالواجب ، والعدم والسلب أولى بالممكن . كيف وقد قررت [٧٠] أن الوجود أولى وأول بالواجب ولا أولى [٣] ولا أول بالممكن . فكيف نسيتَ المشكلةَ [٤] التى ابتدعتها[٥] ؟

أقول : لا يجب من كون الوجوب والإمكان متقابلين وكون أحدهما سلبيا كون الآخر وجوديا . وذلك لأنه وإن لزم من كون الوجوب والإمكان متقابلين ، وكون الوجوب وجوديا كونَ الامكان سلبيا ، أو من كون الامكان[٦] والإمتناع أيضا متقابلين ، وكون الامتناع سلبيا كونَ الإمكان وجوديا . ويجتمع منهما[٧] أن يكون الإمكان وجوديا سلبيا معا . والتحقيق فى ذلك أنا إذا قسمنا معنى بقسمين ثم قسمناه بقسمين آخرين بحيث [٨] يكون أحدُ القسمين من القسمة الأولى مقولا على أحد قسمى القسمة الثانية ، لم يلزم من ذلك كونُ القسم الآخر من الأول مقولا على آخر من الثانية ، بل يكون الأمر بالعكس . فإذا كان الوجوب وجودياً ، لزم أن يكون السلبى مما يصدق عليه الممكن المقابل للواجب[٩] لا بالعكس .وقال : وقد ثبت أن معناه أمرُ سلبى ، فليس مطابقا[١٠] ، بل سلبُ شىء من شأنه أن يتحقق وهو يصلح للتمييز وبه يحصل التكثر .

---

(١) د : الموجود .

(٢) د : أمر .

(٣) د : -ولا أولى .

(٤) د : نسبته المشككه وفى النسخه ر : نسيت المشككه .

(٥) د : ابتداعها .

(٦) د : – متقابلين وكون ... الامكان

(٧) د : د : منها .

(٨) أ ، ر : فحيث

(٩) د : القابل الوجوب .

(١٠) د ، ر : مطلقا ، وقد يكون ذلك صحيحا اذا كانت الجمله : وقد ثبت أن معناه أمرنسبى.

أقول : يحصل التكثر ولا يجب أن يحصل التركيب ، وهو الذى [٧١] ادعاه [١] .

قال : ودع ما قيل إن السلوب [٢] والاضافات لا توجب تكثرا فى الذات ، فانهم أخذوا القضيةَ مسلمةً . وليس الأمر كذلك على ما سيأتى تفصيله .

أقول : هذه قضيه ضرورية وسيجىء الجواب عن تفصيله .

قال : وأما قوله إن التميز بين الوجود [٣] والوجوب بالعموم والخصوص أمرُ اعتبارى فى الذهن لا فى الوجود ، فتسليم ظاهر الإلزام . فان التمايز بين معنى الجنسية ومعنى الفصليةِ لا يكون إلا فى الذهن . فليس [٤] فى الوجود حيوان هو جنس وناطق هو فصل ، بل هماَ اعتباران فى الذهن لا فى الخارج . وكيف يحصل أمرُ كلى فى الوجود ولا [٥] كلى إلا فى الذهن . وأنت تعرف أن اللونيّة والبياضيةَ اعتباران عقليان فى الذهن لا فى الخارج ولا فى الوجود ، ولونيةُ [٦] البياض غيرُ بياضيته .

أقول : هذا الرجل حسب أن كل ما يكون فى الخارج فهو محسوس وما[٧] لم يحس به لا يكون فى الخارج . ولو لم تكن اللونيةُ والبياضية فى الخارج متمايزتين [٨] ، لكان حكمُ العقل بأن تصور من يتصورهما [٩] واحداً غير مطابق للحق ، فانهما فى الذهن واحد .وأين ذلك الشئ الذى لم يطابقه ما فى الذهن ، فان المطابقةَ تستدعى متطابقين . فان ذلك فى ذهن غيره [١٠] . فبأى شىء رجّح[١١] [٧٢] ذلك الغير على ذهنه حتى كان ما فيه صوابا أو [١٢] ما لم يطابقه خطأ ؟ ولأى سبب اجتمعت الأذهان الصحيحة على التمايز بينهما ؟

---

(١) د : اعاه .　　(٢) فى الاصل : أسلوب .　　(٣) د + والواجب .

(٤) د : قلت .　　(٥) أ : وكيف يحصل له كلى فى الوجود لا

(٦) د : لونية .　　(٧) د : ولما .　　(٨) فى الاصل : متمايزين .

(٩) د : – الونيه والبياضيه .... يتصورهما .　　(١٠) د : فان كان ذلك

(١١) د : ترجحه ذهن ، ر : يرجح　　(١٢) د : و .

أليس ذلك لكون ذلك في الخارج ، وكل ما يطابقه من التصورات كان صحيحاً وكل ما لم يطابقه كان فاسدا ؟

فان قيل : فكيف لم يوجد في الحس بينهما فرق ؟

قلت : ليس كل موجود في الخارج بمحسوس ، بل ومنه ما هو معقول ، وهذا من جملته وأين المصارع من التفطن بأمثال هذه الدقائق ؟

قال المصارع : عاد الرجل وقال : تعدد الاعتبارات الناشئة من تعدد الألفاظ عموما وخصوصا يرجع في الحقيقة إلى تعدد الاضافات والسلوب في حق واجب الوجود . فان قولنا هو مبدأ للوجود ، وعلته ومريده ومبدعه ، هو اضافة الموجود إليه وصدوره من غير أن يحدث له منه شيء ، اذ ذاته من شيء . وقولنا إنه واجب الوجود بذاته ، هو ذات مسلوب عنه الحاجة إلى الغير . وعموم الوجود وخصوصه في حقه تعالى واحد . فان وجوبَه [1] ووجودَه وتَعَيُّنَه لا يقتضي معنى آخر بعينه لازما أو غير لازم . ووحدته لا تستدعي معنى آخر يوحده ، فهو واحد واجب الوجود . وقولنا إنه تعالى [2] ليس تعليلا في [٧٣] الحقيقة ، بل المعنّى به أنه ليس إلا كذلك . وهذا هو [3] معنى قولي [4] : إن واجب الوجود واحد لا يكون إلا واحدا من كل وجه . وقولي إن كثرةَ الاضافات والسلوب لا توجب [5] كثرةً في ذاته ، قضية مسلمةٌ عند الكل . فإن قولنا : هذا الجسم قريب من كذا بعيد من كذا ، ليس فيه صفة كذا وكذا ، يوجب تكثراً [6] في ذات الجسم مع كونه قابلا فيتكثر [7] . فذاته مقدسة [8] عن سمات [9] التكثر والتغير [10] .

وليست الالفاظ العامة والخاصة مفهوماتها في الذهن عامةً وخاصةً إلا من حيث كونها ألفاظا في اللسان . والمفهومات في الذهن إنما تكون صحيحةً لمطابقتها ما هو في الخارج عن الذهن . ولا أعني بالمطابقة أن يكون الكلي في

---

(١) د : وجوده
(٢) أ ، ر : لانه .
(٣) د : — هو .
(٤) د : قوى .
(٥) د : لا يوب .
(٦) د : تكثر .
(٧) د : للتكثر .
(٨) في الاصل : مقدس .
(٩) أ : جهات .
(١٠) د : والتعدد .

الذهن يطابق كليا [١] فى الخارج ، إذ ليس فى الأعيان أمر كلى بل الكلى فى الذهن يطابق كل واحد واحدٍ من الجزئى فى الخارج ، كالانسانية العامة فى الذهن ، تطابقُ كلَّ شخص شخص مما يوجد ومما لم يوجد [٢] .

أقول : هذا الكلام فاسد . فان الاشخاص [٣] الانسانية فى الخارج تشترك فيما لا يشاركها أشخاص الحمير [٧٤] والبقر وأشخاص الحجر والشجر . والامر المشترك بينهما فى الخارج يسمى كليا ويقيد [٤] بالطبيعى .

ثم إن تلك الامور تؤخذ تارةً فى العقل مع معنى العموم وتارةً مع معنى الخصوص . وإذا أخذ مع معنى العموم ، صار نوعاً [٥] أو جنسا أو غيرهما . ويسمى بالكلى : العقلى . وهو غير موجود فى الخارج [بل هو] مرتسم فى العقل ، ولذلك يسمى عقليا . وما ارتسم [٦] فى الاذهان إن طابق ذلك ، كان [٧] علما والا كان جهلا . فقوله : ليس فى الأعيان أمرٌ كلى إن أراد بالأعيان خارج الأذهان ، فهو كذب . وإن أراد به الأشخاص المحسوسة والمعقولة وأراد الكلى الطبيعى ، فهو أيضا كذب . وإن أراد به الكلى العقلى فهو حق . ولكن ليس المصارع ممن يفرق بين أمثال هذه الدقائق إذ تدنست فطرته بالعقائد الواهيةِ والأوضاع الشخصية .

قال: ثم التمييز بين نوع ونوع انما يكون بالفصول الذاتية ، والتمييز بين شخص وشخص إنما يكون باللوازم العرضية .

أقول : إنما يصح هذا الكلام بشرط [٨] كون الانواع تحت جنس واحد والاشخاص [٩] تحت نوع واحد ، أما على الاطلاق فلا : قال . واذا تحقق ذلك ، فبيِّنٌ أن الوجود التام [١٠] يشمل الواجب والممكن شمولا ما .

---

(١) د : كلها .
(٢) د : – ومما لم يوجد .
(٣) د : الشخص .
(٤) فى الاصل هكذا : و ىعىد ، غير منقوطه .
(٥) د : نوع .
(٦) د : يرتسم .
(٧) د : – كان .
(٨) د : بشر (بدون طاء)
(٩) د : والانواع .
(١٠) د : اتهام .

أقول : ما أدرى هذا الذى ذكر بعد قوله فبين بنتيجة [1] أى مقدمات مما[2] ذكر ، ومن [3] الذى نازعه فى هذه الدعوى وتوقف [٧٥] فيه حتى يبينه هو .

قال : فان كان الشمول بالسوية ، صلح إن يكون جنسا ، فلا بد من فصل ذاتى ، فتركب الذات من جنس وفصل [4] .

أقول : هل هو حَسِبَ أن الشىءَ لا يحتاج فى كونه جنسا إلى الشمول بالسوية [5] . وما فهم مع ذلك أنه يجب أن يكون ذاتيا ويجب أن يكون [6] مقولا على كثيرين [7] مختلفين بالحقائق ، ويجب أن يكون مقولا فى جواب ما هو . ثم من أين يلزم أن الشىء الذى يصلح أن يكون [8] جنسا ، فلابد له من فصل ذاتى ، ولا نعلم أن ذلك الشىء اذا قيس إلى الاشخاص التى تحته لا إلى الأنواع ، كان له بد من[9] الفصول الذاتيه واكتفى[10] بالعوارض الشخصية .

قال : وإن لم يكن بالسوية ، [11] لم يخرج عن العموم والشمول ، فلابد أيضا من فصل ذاتى أو غير ذاتى . فتركب الذات من عام وخاص .

أقول : وها هنا ترك شرط السوية واكتفى بالعموم والشمول فى كون الشىء جنسا .

وقوله : وغير ذاتى فتركب الذات من عام وخاص مما تضحك منه الثكلى ، اذا جعل الذات مركبا مما هو ذاتى له ومما هو غير ذاتى ..... انظر إلى مثل هذا المصارع كيف توقح وادّعى المصارعة مع [12] مثل ابن سينا فى صناعته[13] [٧٦] .

---

(١) د : بنحوه . (٢) د : ما . (٣) د : من .

(٤) د : - من جنس وفصل . (٥) د : - أقول .... بالسويه .

(٦) د : - ويجب إن يكون . (٧) د : كثرة . (٨) د : - يكون .

(٩) د : - فصل ذاتى .... كان له بد من . (١٠) د : + بالعدم والشمول فى كون .

(١١) د : + صلح أن يكون جنسا ، فلا بد . (١٢) أ : - مع .

(١٣) فى الاصل : صناعه .

قال : وإن كان[1] عمومُه عينَ خصوصِه ، وخصوصُه عينَ عمومه لم يكن عموم وخصوص[2] ، فبطل قولك لانشك أن [ثمة] وجودا وأنه[3] ينقسم إلى واجب وممكن .

أقول : عند ابن سينا الوجود المشترك الذى ينقسم إلى واجب وممكن ، هو غير الوجود الواجب لذاته . والاول عرض للثانى ولغيره [4] من الموجودات . وامتاز ما يطلق من المشترك على الواجب عما يطلق على [5] غيره بأنه غير عارض لماهيته [6] بخلاف الآخر .

وقول ابن سينا إن عموم وجوده وخصوصه فى حقه تعالى واحد ، يريد به[7] أن خاصيته [8] من المشترك الخاصة به هو إنما يمتاز عن طبيعة الوجود بعد العروض للغير . فعمومه ، أعنى طبيعة الوجود من حيث يصلح لان يلحقه معنى [9] العموم . والحصه الخاصه بالواجب واحدة بالحقيقه ، لان المنضم إلى تلك الطبيعة هو أمرٌ عدمى . واذا ثبت هذا ، فالقسمة إلى الواجب والممكن ، إنما ترِد على تلك الطبيعة [10] وحدها كما [11] فى سائر المواضع .

قال : وبطل وصفك [12] الوجود مطلقا موضوعا للعلم الالهى ، وبطل ذكرُك فى الكتب التى صنفتها لوازمَ الوجود من حيث هو وجود ، وتعديدك لوازمه من حيث هو لواجب لا من حيث هو موجود .

أقول : من أين لزم اذا كان الشىء طبيعة يصلح لان [٧٧] ينضاف اليه العموم تارةً واللاعموم أخرى بأن ترتفع عن ذلك صلاحية كونه موضوعا لعلم ، أو كونه ملزوما لشىء ، أو كون بعض أقسامه ملزوما لشىء .

---

(١) د : – كان .
(٢) د : وإن عمومه غير خصوصه عين عمومه وخصوص .
(٣) د : وجود ذاته .
(٤) د : وغيره .
(٥) د : – على .
(٦) فى الاصل : لما هيه .
(٧) د : – به .
(٨) د : خصة وفى أ: حصته .
(٩) د : مع .
(١٠) د : – هو أمر عدمى .... على تلك الطبيعه .
(١١) د : + هو .
(١٢) د : وضعك .

قال : ألست [١] أقول إن العدم أو اللاوجود يقابله من حيث هو وجود ، وأن الامكان يقابله من حيث هو واجب لا من حيث هو موجود ، وكونه[٢] واحدا يلزمه من حيث هو واجب ؟ وكذلك كونه غنيا على الاطلاق مقدسا عن سمات الحدوث ، وكونه مبدأ [٣] للكائنات كلها ؟

أقول : إنه يحسب أن الشيء اذا كان له حيثيات يجب[٤] اضافته إلى أشياء مغايرةً له ، كان ذلك الشيء متألفا من كثرة وهذا ممنوع . فإن النقطة لها جهات بحسب [٥] كل نقطة غيرها في الوجود مما لا نهاية له . ولا يلزم من ذلك اشتمالها على امور لا نهاية لها [٦]

قال : وقوله إن كثرة السلوب والاضافات لا توجب كثرةً في الذات ، قضية تسلمها عامةُ أصحابه وليست يقينيةً ، ولا بيِّنةً بنفسها ، ولا دليل عليها الا بمثال القرب والبعد في الجسم [٧] .

أقول هذه القضية إذا تصور أجزاءها كانت بديهيةً [٨]. وإنما أورد فيها مثال القرب والبعد لاتضاح أجزائها ، وذلك لتعرف [٧٨] أن إضافة القرب لو دخلت في مفهوم الجسم ، لزم أن لا يكون ما هو قريب من شيء هو بعينه بعيداً عن ذلك الشيء . ويتلخص منه مفهوم الجسم الذي تعتريه[٩] الاضافات التي لا نهاية لها ، فتحكم بديهة العقل بأنه لا يتكثر بتكثر[١٠] الاضافات .

قال : ولِمَ قال إن جميع الاضافات حكمها حكم القرب والبعد ؟ إن سلم له[١١] ذلك ، فإن من الاضافات ما يوجب كثرة الاعراض . ومنها ما يوجب كثرةَ الاعتبارات . أليس صيرورة الرجل أبا اذا حصل له ولد ، وعما[١٢] اذا حصل له ابن أخ ، وفاعلا حين يحصل منه فعل، ليس حكمه حكم القرب والبعد؟

---

(١) د : السبب .
(٢) أ : كونه .
(٣) د : مبتدأ .
(٤) يمكن أن تقرأ بحسب .
(٥) أ : تحت .
(٦) د : – ولا يلزم .... لا نهايه لها .
(٧) د : – في الجسم .
(٨) د : بهية .
(٩) د : تغير .
(١٠) د : بتكثره .
(١١) د : – له .
(١٢) أ ، د : – و .

أقول : ليت شعرى ما يريد بالأعراض التى توجبها الاضافات وبالاعتبارات [1] المغايرة للاضافات والأعراض ؟ ثم الموضوع للأبوة والعمومية والفاعلية إن كان رجلا واحدا فما أغنى بمثله شيئا . وإن كان رجالا كثيرة كان الذى هو أب غير الذى هو عم ، وذلك غير ما ذهب إليه . قال : وكذلك فى جانب السلب ، فان سلب القطع من السيف ، ليس كسلب القطع من الصوت[2] .

أقول : وها هنا اختلف موضوعُ السلوب [3] ، وقد كان فى بيان أن الموضوع الواحد يكثر بتكثر السلوب فنسى مطلوبَه وعَدَلَ إلى بيان أن السلوب تتكثر بتكثر الموضوعات الكثيرة [٧٩] .

قال : فالسلوب مختلفة والاضافات مختلفة [4] ، فكيف يصح عليها حكم واحد يعمها ؟ بل نفس الفرق بين المعانى الاضافية والمعانى السلبية أوجب [5] كثرة الاعتبارات فى الذات .فانك تقول هذا معنى اضافى لا سلبى ، وهذا سلبى لا اضافى . ونقول هذا اضافة [6] من وجه كذا ، وهذا من وجه كذا . وكل ذلك كثرة[7] اعتبارية عقلية يفهم من كل واحد ما [8] لا يفهم من الآخر ، وتدل كل لفظة على غير ما يدل [9] عليه اللفظ الآخر . فبطل قوله إن واجب الوجود بذاته لا يتكثر بتكثر السلوب والاضافات . وسيعود إلى ذلك فى مسئلة التوحيد .

أقول : عليه أن يبين أن كثرة الاعتبارات لذات [10] واحدة ، تقتضى التئام[11] تلك الذات عن أمور متكثِّرةٍ حتى يتم [12] غَرَضُهُ ، ولا يقدر على ذلك

---

(١) د : والاعتبارات .
(٢) د : الصواب .
(٣) د : السلب .
(٤) د : – مختلفه .
(٥) د : واجب .
(٦) د : اضافته .
(٧) د : كثيره .
(٨) د : مما .
(٩) مكرر فى النسخة أ ، ر : يدل .
(١٠) د : الذات
(١١) فى الاصل : التآم ولعلها : أن تتم .
(١٢) فى الاصل : تم .

بايراد الهذيانات الكثيرةِ التى أوردها إلى آخر [1] كلامه وهو قوله . فبطل قوله إن واجب الوجود بذاته لا يتكثر بتكثر السلوب والاضافات . فان تلك الهذيانات لا تنتج هذا قط .

ثم قال فى فصل سماه بالمختار : عادتنا أن نذكر فى آخر كل مسئلة فصلا [2] يَطَّلع الناظر على مثال الغلط والخطأ الذى عرض لابن سينا ، وينبه الطالب على وجه الصواب [٨٠] والحق [3] والله الموفق المعين .

قال : وانما توجهت هذه المناقضات والمطالبات على ابن سينا وشركائه[4] فى الحكمة [5] لانهم وضعوا[6] الوجود عاما عموم الجنس أو عموم اللوازم ، فظنوا أنهم لما وضعوه [7] من المشككة وأخرجوه من المتواطئة ، خلصوا نجيا[8] من هذه الالزامات ، [وما] يخلصهم [9] منها إلا وضع الوجود وكل صفة ولفظ يطلقون عليه تعالى من الوحدة والواحد[10] والحق والخير والعاقل والمعقول وغيرها بالاشتراك بالتواطؤ ولا بالتشكيك . وقد توافقوا على أن إطلاق الوحدة والواحد عليه تعالى وعلى غيره بالاشتراك [11] المحض . وكذلك الحق والخير . فهو حق بمعنى أنه يحق الحق ويبطل الباطل ، وواجب الوجود بمعنى أنه يوجب وجود غيره ويعدمه .وحى [12] بمعنى أنه يحى ويميت .أقول: إنهم لا يوافقون على القول بأن اطلاق هذه الصفات عليه تعالى وعلى غيره بالاشتراك المحض ، بل قالوا بانها ليست بالتواطؤ ولا بالاشتراك الصرف [13] وذلك هو معنى التشكيك .

---

(١) د : الاخر .(٢) د : – فصلا .

(٣) د : + بكلام مبين قل الحق وينصب المفصل .

(٤) د : وستركا !! (٥) د : الحكم .

(٦) د : يضعوا . (٧) تقرأ أيضا : وصفوه .

(٨) د : الجنا !! (٩) د : يحلهم .

(١٠) أ ، د : – والواحد . (١١) د : – لا بالتواطوء ... بالاشتراك .

(١٢) د : وهى . (١٣) د : الصافى .

وهب أنهم قالوا بالاشتراك المحض ، لكن أطلق [1] عليه تعالى وعلى غيره ألفاظاً مشتركة ، فإما : أن تكون جميع [2] معانى تلك الالفـاظ مطلقة عليه [٨١] أو لا تكون ٠ فان كانت ، اختلفت [3] الاعتبارات ، لان اعتبار اطلاق بعض تلك المعانى عليه غير اعتبار اطلاق البعض الاخر عليه [4] ٠ وإن لم تكن بعضها مطلقةً عليه ، كان ذلك [5] البعض مسلوبا [6] عنه سواء تلفظ به متلفظ أو[7] لم يتلفظ ، لان الاعتبار بالمعانى لا بالألفاظ من اللسان كما ذكره فيما [8] مر ٠ فاذاً وقع المصارع فى البئر الذى احترز عنه (٩) ، ما خلصه [10] كلامه[11] الذى ادعـى أنـه يخلـص غيره [12] ، بل لم يقل حدا [13] ولم يفصل تفصيلا[14] ألبتة ٠

ثم قال : فالمتضادات متخاصمات ، والمختلفات متحاكمات ، والحاكم عليه لا يكون فى عداد [15] أحد المحاكمين [16] إليه المتخاصمين عنده ، لكنه يطلق الحق على الحاكم ٠ بمعنى أنه يُظهر الحقَّ ولا يخفيه ، لا بمعنى أن يخاصم أحد المتخاصمين فيساويه تارةً ويباينه أخرى ٠ فالوجود والعدم ، والوجوب والامكان ، والوحدة والكثرة ، والعلم والجهل ، والحياة والموت ، والحق والباطل ، والخير [17] والشر ، والقدرة والعجز ، متضادات [18] ٠ وتعالى الله عن[19]

---

(١) أ : طلق ٠

(٢) أ ، ر : لجميع ٠

(٣) د : اختلف ٠

(٤) د : ـ عليه ٠

(٥) أ ، ر : ـ ذلك ٠

(٦) أ : سلوبا ٠

(٧) د : اذ ٠

(٨) د : + فرق !!

(٩) د : وعنه ٠

(١٠) د : ، ر : وما خلصه ٠

(١١) أ : الكلامه ، : ر كلام الذين ٠

(١٢) د : عنده ٠

(١٣) أ : حرا ، د : هرا ٠

(١٤) د : مفصلا ٠

(١٥) فى الاصل : اعداد ٠

(١٦) د : المتحامكمين !!

(١٧) د : – والكثره والعلم ٠٠٠٠ والخير ٠

(١٨) أ : مضادات ٠

(١٩) د : + ذلك ٠

الاضداد والانداد " فلا تجعلوا لله أندادا وانتم تعلمون[1] ، " ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها وذروا الذين يلحدون فى أسمائه ، سيجزون ما كانوا يعملون " [2] اللهم انفعنا بما علمتنا ، وعلمنا ما تنفعنا به بحق المصطفين من عبادك . [3] .

* * *

---

(١) البقرة : ٢٢ .

(٢) الاعراف : ١٨٠ .

(٣) د : + عليهم السلام .

المسئله الثالثه

فى توحيد واجب الوجود

قال المصارع : المسئلةُ الثالثةُ فى توحيد واجب الوجود . وأورد [٨٢] المصارع ها هنا طرفا من كلام ابن سينا ، وهو قوله[١] : وواجب الوجود لا يقال على كثيرين ، ولا يجوز أن يكون نوع واجب الوجود لغير ذاته ، فان وجود نوعه[٢] له بعينه إما أن تقتضيه علةُ غير ذاتـه . فان كان تقتضيه [٣] ذات نوعه ، فوجود نوعه لا يكون الا له . وأن كان لعلة فهو معلول .

ثم قال : وكيف يمكن أن تكون الماهيةُ المجردةُ عن المادة لذاتين . والشيئان انما يكونان اثنين : اما بسبب [٤] المعنى ، أو بسبب الحامل للمعنى ، وإما بسبب الوضع والمكان والوقت والزمان وبالجملة لعلةٍ من العلل . وكل اثنين لا يختلفان بالمعنى فانما يختلفان بشيء غير المعنى .

ثم قال : واجب الوجود واحد من جهةِ تماميةِ وجوده [٥] ، وواحد [٦] من جهةِ أنه [٧] لا ينقسم : لا بالكم ، ولا بالمبادىء المقومة له ، ولا بأجزاء الحد[٨] ، وواحد من جهةِ أن مرتبتَه فى الوجود ، وهو وجوب الوجود ، ليس الا له . ولا يجوز أن يكون وجوب الوجود ، ليس الا له . ولا يجوز أن يكون وجوب الوجود مشتركا فيه . وأجَدَّ فى البرهان عليه وطَوَّل . وحاصله يؤول إلى أن يقول : وجوب الوجود إما أن يكون من لوازم ماهيةٍ مقومةٍ بذاتها ، واما من مقومات ماهيه تتقَّوم به ، وإما أن يكون عبارة عن تلك الذات الواجبةِ بعينها لا يشاركها غيرُها فى وجوب الوجود البتة ، وهو الحق [٩] .

---

(١) أ ، ر : - وهو قوله . (٢) لعلها : نوع .

(٣) د : - عله ... تقتضيه . (٤) د : انما بسلب .

(٥) د : + وواحد من جهه أن حده له . (٦) د : + له .

(٧) د ، ر : أن . (٨) د : الحدود . (٩) د : - الحق.

قال بعده [٨٣] : ولا يجوز أن يقال إن واجبى الوجود لا يشتركان فى شيء وهما مشتركان فى وجوب الوجود ومشتركان [١] فى البراءة عن الموضوع . فان كان [٢] وجوب الوجود يقال عليهما بالاشتراك ، وكلامنا[٣] ليس فى الاسم بل فى معنى ما يقال عليه الاسم قولا بالتواطؤ حتى يحصل[٤] معنى عام عموم لازم أو عموم جنس ، فقد بيَّنا استحالةَ ذلك .

ثم أخذ فى إثبات [٥] واجب الوجود وبرهن عليه ، فقال : إن ها هنا[٦] وجودا ، وكل وجود فاما واجب واما ممكن . فان كان واجبا ، فقد صح وجوده وهو المطلوب . وإن كان ممكنا ، وكل ممكن ينتهى وجوده إلى واجب ، وشرع فى الحقيقة بالتقسيم الذى ذكره ، وقال بعده : الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ، اذ لو صدر عنه اثنان فمن حيثيتين مختلفتين [٧] . فإنه لو صدر عنه " أ " من حيث صدر عنه[٨] " ب " ، كان " أب " وهذا محال . ثم الصادر عنه فيجوز إن تتحقق له حيثياتٌ [٩] مختلفة اذ هو ممكن باعتبار ذاته ، [و] واجب الوجود باعتبار موجبه . فليس يلزم أن [١٠] يكون واحدا [١١] من كل جهة . فليس يلزم أن يصدر عنه واحد ، فهو ذو [١٢] اعتبارات وجهات عقلية . فمن حيث أنه ممكن تصدر عنه نفس أو هيولى ، ومن حيث هو واجب بعلته يصدر [٨٤] عنه عقلٌ أو صورةٌ .

ثم إن المصارع أو رد فصلا سمَّاه الاعتراض عليه من جهة التناقض فى

---

(١) د : ومشتركا . (٢) د : كا (ناقص ن) .

(٣) د : – وكلامنا ، ويلاحظ أن فى هذه النسخه (د) تقديما وتاخيرا عن النسخه أ . فقد جاء فيها (د) : فان كان وجوب الوجود ما يقال عليه الاسم قولا بالتواطوء جتى يقال عليهما بالاشتراك .

(٤) فى الاصل : تحصيل . (٥) د : + ذات .

(٦) د : لا نشك أن . (٧) أ ، د : حيثين مختلفين .

(٨) د : – اثنان .... صدر عنه . (٩) د : نسبات .

(١٠) د : – أن . (١١) د : واحد .

(١٢) د : – د .

كلامه والخلل [١] فى أقسامه لا فى المسئلة [٢] ، فان [٣] التوحيد حكم [٤] متفق عليه . فالتناقض الاول [٥] واجب الوجود لا يقال على كثيرين .

وقوله : لا يجوز أن يكون نوع واجب الوجود لغير ذاته ، فالنوع لا يقال إلا على كثيرين ، فكيف أطلق[٦] لفظة النوع على واجب الوجود[٧] ، وواجب الوجود لا يقال إلا على ذات وموجود لا يشاركه فى الاسم ، والنوع لا يقال إلا على[٨] موجودات يشاركه فى الاسم غيره ، ووقوع الحد والرسم[٩] فإنهما فوق الاسم المجرد ؟ .

أقول : أما قوله التوحيد حكم متفق عليه ، فباطل ، لإنه يريد بإطلاق الواحد على المبدأ الأول كونه موجدٍ ما هو واحد . وابن سينا يريد به أن ذاته واحدةً ، فأين الاتفاق ؟ وأيضا قوله فى إثبات التناقض الأول : النوع لا يقال إلا على كثيرين ، قول باطل ، بل النوع هو الذى يصلح من حيث مفهومه لأن يقال على كثيرين ، وبين القولين فرق .

قوله : واجب الوجود لا يقال إلا[١٠] على ذات وموجود لا يشاركه فى الاسم غيره . قلنا : الاسم الذى يقال على ذات لا يشاركها فيه غيره[١١] هو العلم لا غير . وواجب الوجود ليس بعلم له تعالى . ولو كان الأمر كما ذكره[١٢] ، لكان إثبات الواجب عين توحيده [٨٥] وليس كذلك ، بل نحتاج فى التوحيد إلى برهان غير برهان الإثبات .

قوله : والنوع لا يقال إلا على موجود يشاركه[١٣] فى الاسم غيره ، أقول :

---

(١) أ : – والخلل .
(٢) د : المسئلتان .
(٣) د : فان .
(٤) أ ، ر : كلمه .
(٥) د : + قوله الاول ان !!
(٦) د : اطلاق .
(٧) مكرر فى النسخة د : فكيف أطلق .... الوجود
(٨) د : + أما قوله لانه يدين .
(٩) د : د : الاسم ، وفى ر : الحد وكذلك .
(١٠) د : – الا .
(١١) د : غير .
(١٢) د : ذكر ما .
(١٣) د : لا يشاركه .

إن كان يريد بالغير غيره[1] فى الوجود ، فليس كلٌّ نوع كذلك . بل من الأنواع ما يطلق على موجود لا يشاركه موجود آخر فى ذلك النوع . وذلك[2] كل نوع يوجد فى شخص واحد .

وإن كان يريد بالغير ما يمكن أن يُتصور فى[3] بادئ الرأى[4] والفهم غيرا ، فواجب الوجود يطلق على البارى تعالى وعلى غير ذلك الغير .

وفى التناقض الثانى قال ابن سينا [5] : إنك اخذت الموجود [6] مطلقا وجعلته موضوعَ العلم الالهى وتكلمت فى لوازمه ، ثم جعلتَ واجب الوجود من أقسامه ولواحقه . ثم تكلمت فى لوازم واجب الوجود مطلقا بأنه واحد ، وأنه حق ، وأنه تام ، وأنه علة ومبدأ . ثم تكلمت فى اثبات واجب الوجود وبرهنت عليه ، فلولا أنك وضعته نوعا أو فى حكم نوع [7] ، لما ذكرت هذه الفصول آخذاً بنوعيه . واذا لم يكن نوعه غير ذَاته ، فقد [8] تأخذ بعينه .فالعين – مثل زيد – لا [9] تؤخذ تارةً باطلاق ، فتذكر لوازمه ولواحقه .وتارةً بعين ، فتذكر لوازمه ولواحقه . فانه [٨٦] اذا أخذ [10] باطلاق ، خرج عن أن يكون زيدا عينا . اذا عرفت ذلك اقول : [11] .

إنه [12] ليس فى ذلك تناقض ، لان زيدا المعين له ماهية وذات معقولة لا يمتنع تقسيمها [13] وله شخص يمتنع تقسيمه [14] . ويمكن أن يكون له لوازم بحسب كل واحد من الاعتبارين .وانما لم يبق بزيد [15] زيدا عند اعتبار

---

(1) د : غيراً.

(2) لعلها : وكذلك .

(3) أ : – فى .

(4) د : – الرأى .

(5) د : لابن سينا .

(6) د : الوجود .

(7) د : + الا .

(8) أ ، ر : – فقد .

(9) د : ألا .

(10) د : فقد .

(11) د : – اذا عرفت ذلك أقول .

(12) ر : – انه .

(13) د : بعينها .

(14) د : نفسه .

(15) د : زيدا ، ر : زيد .

ماهيته [١] ، لان كونه زيدا يشتمل على الماهية مع المشخصات . وليس كذلك واجب الوجـود لذاته ، فإن الوجود اذا أخذ من حيث هو وجود ، كان له اعتبار ، وبذلك [٢] الاعتبار لوازم .

واذا اخذ من حيث كونه قائما من غير انضياف [٣] ماهيةٍ إليه ، كان له اعتبار آخر ، وبذلك الاعتبار لوازم آخر . ثم اذا تبين [٤] انه نفس ذلك الموجود يقتضى أن لا يكون اكثر من واحد ، كان له اعتبار آخر ، وبذلك الاعتبار لوازم اخر [٥] . وظاهر أنه لم يتكثر [٦] ها هنا غير الاعتبارات والسلوب ، فاين[٧] التناقض ؟.

وفى التناقـض الثالث قال على قول ابن سينا : إن واجب الوجود واحد من جهة تمامية وجوده وواحد من جهة أن حده له ، وواحـد من جهة انه لا ينقسم لا بالكم ، ولا بالمبادىء المقوّمة له [٨] ، ولا باجزاء الحد ، وواحد من جهة أن مرتبته فى الوجود - وهو وجـوب الوجـود - ليس الاّ له . انما يكون واحد من كل وجه إذا لم تكن له وجوه البتة . فالواحد المطلق ما لا كثرة فيه وكثرة هذه الوجوه[٩] والإعتبارات تنافى [١٠] الوحدةَ المطلقةَ الخاصة .

أقول : الوجوه [١١] و [٨٧] الإعتبارات الكثيرة [١٢] اذا كانت خارجةً عن ذات الواحد ، لم تنثلم [١٣] وحدته ، فان الأمور الخارجةَ إن كانت مقتضيةً تكثر[١٤] غيرها لم يكن فى الامكان وجود واحد البتة .

---

(١) د : ماهيه .
(٢) لعلها : ولذلك .
(٣) لعلها : ان تضاف ، وفى د : اتصاف .
(٤) د : + تبين .
(٥) د : اخر .
(٦) يمكن أن تقرا : ينكر .
(٧) فى الاصل : واين .
(٨) د : - له .
(٩) د : الوجود .
(١٠) د : ياتى .
(١١) د : الوجود .
(١٢) د : اكثره .
(١٣) د : سلم ، أ : تسلم تنثلم : لم تكسر وحدته ثلم الاناء والسيف ونحوه كضرب وفرح . وثلمه فا نثلم وتثلم كسر حرفه فانكسر . القاموس المحيط ٤ / ٨٧ فصل الثاء باب الجيم .
(١٤) د : لتكثر .

قال : وإن [١] قال إن هذه الكثرة ترجع إلى السلوب والاضافات أو إلى الوجوه والاعتبارات ، فقد تكلمنا على ذلك بما فيه مقنع ٠

أقول : إنك هاجستِ [٢] فيه بقول مخيل [٣] فضلا عن أن يقنع ٠ وقد بان أنه لم يلزم تناقض فى هذا المقام ايضا ٠

وفى التناقض الرابع قال ابن سينا : ولا يجوز أن يقال إن واجبى الوجود ، لا يشتركان فى شيء ، وكيف وهما يشتركان فى وجوب الوجود ويشتركان [٤] فى البراءة عن الموضوع ٠

قال المصارع : هذا الاعتراف منه يرفع جميع كلماته السابقة ويناقضها ، فكانه قَصَرَ [٥] الاشتراك المانع من الوحدة الحادثه عند الاثنينية [٦] على الاشتراك فى المعنى بالتواطؤ فقط ، ولم يعلم إن الاشتراك [٧] فى المعنى الذى يعم يستدعى انفصالاً فى المعنى الذى يخص وذلك هو التكثر والتركب وهو لازم لا محيص[٨] عنه ٠

اقول : قوله لو كان [٩] فى الوجود [١٠] واجبان لكانا مشتركين فى شيء ، فيلزم منه تركب [١١] ولا يرفع ما سبق من كلامه وهو أن الوجود يطلق على الواجب بذاته وبغيره بالتشكيك ٠ فلا يلزم [٨٨] منه تركب ٠ وانما يسبق إلى وهم المصارع كل وقت عدم الفرق بينهما ، لانه ما فهم معنى التشكيك ٠ وأنا أُبين [١٢] ذلك ها هنا بوجه أبسط ٠ وذلك أن المعنى الواحد الذى يقع على أُشياء كثيرة لا بالتواطؤ لا يجوز أن تكون ماهيته [١٣] واحدةٌ لها جميعا ولا

---

(١) د : – وإن ٠ (٢) أ ، ر : ما جئت ٠ (٣) د : تخيل ، ر : مجمل ٠

(٤) د : ومشتركان ٠ (٥) د : قضى ٠

(٦) هكذا فى الاصل ولعلها عن ذا أو لعل الألف زائدة ٠

(٧) د : + المانع ٠ (٨) د : لامختص ٠

(٩) د : لكان ٠ (١٠) فى الاصل : الموجود ٠ (١١) د : – تركب و ٠

(١٢) د : – وانما يسبق ٠٠وانا أبين ٠ (١٣) فى الاصل : ماهيه ٠

جزءاً واحدا [١] من مهاياها [٢] ، لان المعنى الواحد لا يختلف ، بوجوده فى مواضع كثيرة . وهذا مفروض الاختلاف . واذا لم تكن ماهيته لهما ولا جزءاً من ماهيتها [٣] كان عارضا خارجا عنها . فالبياض الواقع على بياض الثلج[٤] والعاج لا تكون ماهيتُه لهما والا لما اختلفا . بل كل واحد منهما نوع من الالوان له اشخاص كثيرة وانما وجد لهما عارض [٥] قد عمهما [٦] وهو تفريق البصر المعبَّر عنه بالبياض . وقد اختلف فيهما [٧] فى الشدة والضعف[٨] فنسب إلى التشكيك لأنه ليس بمشترك لفظى ولا متواطئ متساوى الوقوع فيشكك العاقل ويردده بين الاشتراك والتواطؤ . وانما تَمايَزَ لونُ [٩] الثلج ولونُ [١٠] العاج بماهيتهما ، فوقوع اسم البياض عليهما لا يقتضى تركبا فى ماهيتهما[١١] لو كانا بسيطين . واذا ظهر ذلك ظهر المحيص عما الزمه المصارع .

قال : ثم نقول : قولك بأن واجب الوجود لا يقال على كثيرين ولا يجوز إن يكون نوع واجب الوجود لغير ذاته مناقضا[١٢] لقولك إن الوجود يقال على [٨٩] كثيرين ويجوز أن يكون نوع الوجود لغير ذاته . ومع ذلك وجوب الوجود [١٣] لذاته لا لشىء آخر غير ذاته . فهلا [١٤] قلت فى الوجوب إنه يقال على كثيرين ، ومع ذلك وجوب الوجود[١٥] لذاته لا لشىء آخر غير ذاته ، على أنك قد صرحت بالقول على كثيرين ؟

أقول : لو كان الوجود [و] الوجوب شيئا واحداً لصح التناقض الذى إدعاه لكن لما اختلف المعنيان بالعموم والخصوص لم يكن فى الحكمين تناقض .

---

(١) د : واحد .
(٢) فى الاصل : مهايها .
(٣) د : – يوجده فى مواضع ... من ماهيتها .
(٤) د : – الثلج .
(٥) د : – والالما اختلفا ... وجد لهما عارض .
(٦) د : عملها .
(٧) د : بهما .
(٨) د : الضعيف .
(٩) د : كون .
(١٠) د : ماهيتها .
(١١) فى الاصل : مناقض .
(١٢) د : الوجوب .
(١٣) د : فلا .
(١٤) لعلها : ومن ذلك .
(١٥) د : وجود الوجوب .

وأما قوله : وجوب الوجود[1] لذاته لا لشئ غير ذاته فهو الحكم على وجود خاص ولا تناقض . والحكم[2] على الوجود العام بخلافه .

وأما قوله : فهلاً قلت فى الواجب أنه يقال على كثيرين ؟

أقول : لانه يقال [3] . وقوله على انك قد صرحت بالقول على كثيرين . اقول إنه لم يقل إن الواجب يقال على كثيرين بل قال إنه فى بادئ التصور يصلح لان [4] يقال ، حيث وصفه بالنوعية ، وبعد برهان التوحيد حكم بانه لا يقال وفرْقٌ بيْن قولنا يصلح أن يقال [5] وبينْ قولنا يقال ، فان قولنا لا يقال يناقض الثانى دون الاول .

قال : واقول من الجواهر ما يتمايز بذاته وحقيقته [6] عن مثله [٩٠] او خلافه من غير ان [7] يشترك فى جنس وينفصل بفصل كالعقول المفارقة . فانه ليس لها شىء تشترك فيه كالجنس [8] او كالمادة وشىء يتمايز كالفصل أو كالصورة . ومع ذلك [9] هى متباينةُ الحقائق ، متمايزةُ الصور بذاتها لا لشىء آخر ، فهلا قلت فى واجبى الوجود كذلك ؟ .

أقول [10] : ومن يسلم له ذلك فى العقول المفارقة حتى يبنى عليها [11] : ثم يقيس عليه قياس [12] الفقهاء : فان العقول عند ابن سينا تشترك فى جنس الجوهر وتتمايز [13] بفصل . وليت شعرى كيف يتمايز شىء عن مثله بذاته ؟ فان هذا الكلام متناقض [تناقضاً] صريحا . فان المثلين [14] لا يكونان مثلين

---

(١) د : وجود الوجوب .

(٢) د : الحكم (ناقص واو)

(٣) د : لا يقال .

(٤) د : ان .

(٥) د : – حيث وصفه ... أن يقال .

(٦) فى الاصل : وحقيقه .

(٧) د : + يكون .

(٨) أ ، ر : كالحس.

(٩) د : – ذلك .

(١٠) د : – الحقائق متمايزه.. أقول .

(١١) ر : عليه .

(١٢) د : بقياس .

(١٣) د : – وتتمايز .

(١٤) د : المتكثر .

إلا لشيء يوجد فيهما معا ، وهو الذى يقتضى مماثلتهما ، فكيف يتمايزان بالذات وواجبا الوجود إن تباينا بذاتيهما [1] لم يقع عليهما اسمُ واجبِ الوجودِ الا باشتراك اللفظ ولم يكونا بواجبين ٠

ثم اعترض على قول ابن سينا : إنه [2] لا يجوز أن يكون نوع واجب الوجود لغير ذاته ، فان وجود نوعه له بعينه إما أن تقتضيه ذات نوعه ، أو تقتضيه علةٌ غير ذاته ٠ فان كان تقتضيه ذات نوعه ، فوجود نوعه [3] لا يكون الا له ٠ وإن كان لعلةٍ فهو معلول ٠

فإن قال : ما أُنكرت على من قال : وجود نوعه غير معلل أصلا لا بذات[4] نوعه ولا لعلةٍ غير ذاته [٩١] ، فيكون التقسيم عاطلا ؟

أقول : لان وجود نوعه من حيث المفهوم ، أمكن أن يكون لغيره وأمكن أن لا يكون والحكم بوقوع أحد طرفى الممكن دون الآخر يكون لا محالة معللاً ٠

ثم اعترض على قوله : والشيئان انما يكونان اثنين إما [5] بسلب المعنى ، وإما بسبب الحامل للمعنى ، وإما بسبب الوضع والمكان أو [6] الوقت والزمان وبالجملة لعلةٍ من العلل فى كل اثنين لا يختلفان بالمعنى وإنما يختلفان بشيء غير المعنى ٠

فان قال : هذا تقسيم [7] غير حاصر ٠

أقول : هذه قسمة فى غاية الحسن ٠ فان الاثنينيه إما إن تكون لاختلاف الصورتين كما فى المفارقات وكما فى الحيوان و الجماد ، وإما إن لا تكون ٠ وحينئذ [8] تكون الصورتان غير مختلفتين كالانسانية مثلا ، هناك لا يحصل التعدد الا باختلاف ما يحمل [9] تلك الصورة أو تتعلق به تلك [10] الصورة وهى

---

(١) د : يتباينا بذاتهما ٠
(٢) د : إنه ٠
(٣) د : — فوجود نوعه ٠
(٤) د : بذاته ٠
(٥) د : واما ٠
(٦) د : و ٠
(٧) د : التقسيم ٠
(٨) فى الاصل وح ٠
(٩) د : يجعل ٠
(١٠) د : وتلك ٠

المادة . فان كانت المادة ايضا غير مختلفة ، كمادة كلٍّ واحدٍ من العناصر ، فلا يحصل التعددُ إلا باختلاف الوضع والمكان بأن تكون الاشارةُ إلى أحدهما غيرَ الاشارة إلى الآخر . وإن لم يكن الوضع مختلفا أيضا ، وتكون الصورة وحاملها غير مختلفين وفى مكان واحد ، فلا يحصل التعدد إلا باختلاف[1] زمانين . فان الصورةَ الواحدةَ الحالَّة فى المادةِ [٩٢] الواحدةِ فى مكان وزمان بعينهما[2] لا تكون متعددةً بالبديهة .

قال : وعلى قوله إن [3] واجب الوجود واحدٌ من جهة تمامية وجوده أنه لم يفسر التمامية ولم يعلم أن التمامية نقص له .

أقول : إذا لم يفسر هو معنى التمامية ، فلعله لم يُرِد بها ما حَسِبه المصارعُ نقصا له ، وأراد ها هنا بتمامية وجوده كونه بحيث يوجد له كل ما يليق به لا مِنْ غيره .

قال : وقد قال بعض الحكماء الغناء [4] الاكبر لمن له الخلق والامر جل ربنا وتعالى عن أن يوصف بالتمام فضلا عن أن يوصف بالنقص . فهو متمم كل تام، ومكمل كل ناقص. فإن عنى بالتمامية أنه المتمم لكل تامٍ فهو صحيح ، لكنه يجب أن يطرد هذه القضيه فى كل صفة حتى فى الوجود ، فيقول [5] : هو موجود بمعنى أنه موجد كل موجود ، وواجب الوجود بمعنى أنه موجب كل وجود ، وعالم بمعنى أنه معلِّم كل عالم ، وقادر بمعنى أنه مقدِّر كل قادر. وليس ذلك منهاج الرجل . ولو كان ذلك مذهَبَهُ ، لما قضى بعموم الوجود وشموله [6] ، وحكم بأن الوجود من [7] الأسماء المشتركة المحضة كما بيناه قبل .

أقول : الذى وصفه هو مذهب التعليميين ، فانهم يقولون إنه تعالى ليس

---

(١) د : – الوضع والمكان .. الا باختلاف . (٢) أ ، ر : بينهما .

(٣) أ ، ر : – إن .

(٤) فى الاصل : العسا هكذا وما اثبتناه فى الاصل قراءه اجتهاديه .

(٥) د : – فيقول . (٦) د : ثم شموله .

(٧) د : – من .

بموجود وليس [١] معدوما [٢] ، بل هو مبدأ الوجود والعدم ، وهكذا فى كل [٩٣] متقابلين ومرتبتين [٣] ، فانه متعال عنها ، بل هو حاكمها . وإن أخَصُّ صفاته الجود [٤] . ويقال لهم الواهب والمستوهب [٥] مرتبتين [٦] وحاكم المتقابلين ولا حاكمهما [٧] متقابلان . وبالجملة فذاك يشبه كلام الخطباء والشعراء ، ولا يصلح للمصارعة والمناظرة .

وأما الحكم بأن الوجودَ من الاسماء المشتركة المحضة [٨] ، فهو مذهب النُّفَاةِ من المتكلمين كالاشاعرة [٩] وأصحاب أبى الحسن من المعتزله . وصريح العقل يقتضى فساده .

قال : وما ذكره أنه واحد من جهة أن حده له ، وواحد من جهة أنه لا ينقسم ... كل ذلك وحدات لواحد واحد من مخلوقاته تعالى وسلبها عنه وايجابها له نقص .

أقول وهذا أيضا من جنس ما تقدم .

واعترض أيضا على قول وجوب الوجود إما إن يكون من لوازم ماهيته[١٠] مقومة بذاتها ، أو من مقومات ماهيته متقّومه به ، وأما أن يكون [١١] عباره عن تلك الذات الواجبة بعينها[١٢] لا يشاركها غيرها فى وجوب الوجود البتة ، وهو الحق .

فإن قال : فلا ماهية له حتى تكون لها لوازم أو مقوم . ولو كانت له ماهية فإما أن تكون غير الوجود ، أو نفس الوجود ، وكلا[١٣] القسمين باطل .

---

(١) د : لا ، ر : ولا .
(٢) فى الاصل : معدوم .
(٣) د : ومتميزين .
(٤) د : الموجود .
(٥) د : والمواهب .
(٦) د : ومتميزين .
(٧) أ : حاكمها .
(٨) أ : المختصه .
(٩) د : كالاسماء غيره .
(١٠) لعلها : ماهيه .
(١١) د : + ماهيه .
(١٢) د : نفسها .
(١٣) أ ، د : ـ و .

أقول : اطلاق الماهية ها هنا ليس الا بالتوسع والمجاز ، ويعنى به الذات والحقيقه . فان الماهية هى [1] ما يصلح أن يقع فى [٩٤] جواب ما هو . وفى الاكثر تكون مركبةً لما ذكر فى المنطق . ولو كان له ماهيه ، لكان نفس وجوده الواجب بذاته القائم بنفسه ، وما رأيناه أبطل هذا القسم .

قال : والماهيةُ اما أن تكون ماهيةً مشتركة كالحيوان للانسان [2] والفرس والحمار ، أو [3] ماهيةً خاصةً غير مشتركة كالانسان ، فلا [4] اشتراك فى وجود واجب الوجود ولا خصوص .

أقول : اذا لم يكن اشتراكُ ، فلا بد من خصوصٍ . والقول بخارج المتناقضين ليس من الاحكام العقلية .

قال : فما بال الرجل يستعمل لفظَ الماهية والنوعية فى كل وِرْدٍ وصَدرٍ ، وهو لا يعتقدها حقيقة ، ولم يقرر للمفارقات ماهيات مركبةً من أجناس وفصول ، بل ذكر تمايزها بحقائقها البسيطة [5] غير المركبة ؟ فكيف أوهم فى حق واجب الوجود بالماهية والنوعية وإثبات [6] الجنسية والفصلية ؟

أقول : باب التوسع والمجاز ليس بمسدود [7] فى الكلام . وأما أنه لم يقرر للمفارقات ماهيات مركبةً من أجناس وفصول فكلا ، فكيف ، وقد جعل الكل تحت الجوهر ؟ وكونها بسائط يعنى به نفى التركيب [8] عنها من الأجزاء المتباينة لا من المقومات التى يُحمل بعضها على بعض . وما ذكر من تمايزها بحقائقها [٩٥] لا ينافى كون كل واحد منها فى ذاته مركبا من جنس وفصل . والماهية والنوعية لا يوهمان إثبات الجنسية والفصلية ، فانهما يستعملان فى الانواع الحقيقة [9] التى لا يجب أن [10] تكون لها أجناس وفصول .

---

(١) د : – هى .
(٢) د : والانسان .
(٣) د : – و .
(٤) د : – فلا .
(٥) د : البسيط .
(٦) د : اثبات .
(٧) د : عدده .
(٨) د : المركبة .
(٩) د : الحقيقية .
(١٠) د : + لا .

قال : وما ذكر من البرهان على أنه مستند الممكنات ، فهو صحيح لا بأس به ولا اعتراض عليه . غير أنه خبط على الناظر بذكر أقسام هو مستغنى عنها أراد بها الكشف والبيان فزاد بها اللبس والتعميةَ .

أقول : أما إيراد اثبات واجب الوجود فى هذا الفصل ، فهو غلط [1] ومكانه بحسب ترتيبه هو باب المقدّم على هذا الباب .

وأما الاقسام المستغنى عنها ، فهو ابطال الدور والتسلسل ، لا يتمشى برهانه إلا بذلك . وإنما يَستَغْنى عن إيرادها الخطباء والشعراء ، لأنها[2] ليست من صناعتهم . وأما زيادة اللبس والتعميه فبالقياس [3] إلى من لا يفهمها .

ثم قال متمثلا : والعلم لفظة كثرها[4] الجهال .

أقول : انما يتمثل به المتصوفه ومن يجرى مجراهما [5] من أصحاب الذوق والكشف وليس ها هنا موضعه ومِنْ ها هنا أورد ما لا يليق بباب [6] التوحيد بل هو باب الأفعال ، فخلط وخبط كما سنشرحه .

قال : وأما قوله إن الواحد لا يصدر [٩٦] عنه إلا الواحد ، يقال له[7] : ما المعنى بالصدور ؟ أيعنى بالصدور الإيجاد أم يعنى به الإيجاب . فان الإيجاد إعطاء [8] الوجود والإيجاب إعطاء الوجوب ؟

أقول : هذا أشبه[9] ببحث اللغوى . والناظر فى هذا العلم يعلم أن الصدور[10] عن شيء هو حصول شيء عن شيء ، والإيجاد ليس بمقابل للإيجاب حتى يجعل معه أجزاء[11] منفصلةً . بل الفرق بينهما[12] هو الفرق بين

---

(١) د : خلط .
(٢) ر : لا لانها ، أ : لا أنها .
(٣) د : فيها القياس .
(٤) د : نقطه أكثرها .
(٥) د : مجريها .
(٦) أ ، ر : باب .
(٧) د : لم .
(٨) د : – أيعنى بالصدور . . . . . اعطاء .
(٩) د : تشبيه .
(١٠) د : المصدر .
(١١) د : خيرا .
(١٢) د : بينهما .

العام والخاص عند من يجوِّز إيجادا[1] من غير إيجاب . والفرق بين متلازمين في الوقوع مختلفين في الاعتبار عند ابن سينا ومن يذهب مذهبه . ومرادهم من هذه القضية أن الواحد لا يصدر عنه باعتبار واحد إلاَّ شيء واحد[2] ، فأما باعتبارات كثيرة فقد يمكن أن تصدر عنه أشياء كثيرة .

قال : والممكن بذاته ، فانما يحتاج إلى الواجب بذاته في استفادة الوجود لا الوجوب . فالوجوب يلزم[3] الوجود ، والوجود[4] لا يلزم الوجوب . وسنعود إلى تقرير ذلك في مسئلةِ حدوث[5] العالم .

أقول : الممكن ما لم يجب لم يوجد . فاذا وجد فقد وجب . وكل واحد من القولين [6] فان له وجوبا يسبق وجودَه ، ووجوبا يلحق وجودَه ، والحكم بأن الوجود لا يلزم الوجوب ، باطل .

قال : وما ذكر أن [7] [97] صدور العقلين[8] المختلفين فانما يكون من وجهين مختلفين ، مصادرة على المطلوب . ولا يبقى له إلا إنكار محض ، واستبعاد صرف .

أقول : ما أدرى أى شيء[9] فهم من المصادرة على المطلوب حتى يحيل[10] عليه في كل موضع . المدَّعى هناك أن الواحد لا يصدر عنه باعتبار واحد الا واحد . والبيان[11] بالخلف أن صدور الفعل الكثير عن الواحد يكون من جهات كثيرة المبادىء ، فيقتضى ذلك تكثر ذلك الواحد . وليس قولنا الكثرة تصدر عن الشيء من جهات كثيرة هو قولنا الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد ، ولا هو مبنى عليه[7]. فاين المصادرة على المطلوب؟

---

(1) د : ايجاد .
(2) أ ، ر : واحده .
(3) لعلها : يلزمه .
(4) أ ، ر : – والوجود .
(5) د : حدث .
(6) د : + باعتبار الاخر .
(7) مكرر إن في النسخ الثلاث .
(8) د ، ر : الفعلين .
(9) د : ايش .
(10) أ : يجعل ، د : يحمل .
(11) د : والشيئان .
(12) د : علة .

قال : وأمكننا تقرير ذلك فى الطبيعيات اذ قد صدرت [١] حرارة وبرودة من شيء واحد من وجه واحد ، ولكن من جوهرين مختلفين . ولذلك يصدرسواد وبياض من الشمس في مادتين ، وجمود وذوب فى جسمين ، فكيف فى الجواهر العقلية ؟

أقول : تكثر الواحد بتكثر القوابل لا يقدح فى وجوب كون الصادر عن المؤثر الواحد واحداً، فإن الاعتبارات تختلف هناك . وها هنا مؤاخذة لفظية وهى أنه أطلق لفظة الجواهر على العقول ومبادئها . وقد انكر ذلك فيما مر[٢] فلِمَ انكر على ابن سينا اطلاق [٩٨] لفظة الماهية على الوجود[٣] أو الوجوب .

قال : ثم مثل بهذه الوجوه ولم يوجب تكثرا [٤] فى ذات واجب الوجود . فإنه قد اعترف بتقرير ذلك في مواضع ، ورجع[٥] ها هنا إلى السلوب والإضافات وذلك لا يوجب تكثرا فى الذات .

أقول : عافانا الله عن سوء الفهم . التكثر فى السلوب والإضافات انما يحصل بالمقايسة بين الاشياء الكثيرة ، وهو لا يوجب[٦] تكثر الذات الواحدة التى قويس بينها وبين تلك الاشياء ، كما مثلنا فى النقطة الواحدة بالقياس إلى كل نقطة غيرها . وها هنا ليس لنا[٧] إلامبدأ واحد ، فمن أين يحصل لنا شيئان حتى نحكم بالمقايسه بينه وبينها فيحصل لنا اعتباران أو نحكم بامتناع حملها عليه حتى يحصل لنا سلبان[٨] ؟ اذا لم يكن إلا شيء واحد فإن اعتبرنا معه شيئين صدرا[٩] – سواء كانا اعتبارين أو اضافين أو سلبيين وبالجملة وجوديين أو عدميين – لم يكن استنادها إلى غيره اذ فرضنا[١٠] لا مع غيره . فلا بد[١١] وأن يستند إليه . ومحال أن يستند شيئان إلى شيء من حيث هو مسند إليه واحد ، لأن المُسْنَد اليه يختلف بحسب الاسنادين ضرورةً .

قال : واعترف بمثل ذلك فى العقل الاول ، وقد صدر منه لكل وجه واعتبار

---

(١) فى الأصل : صدر . (٢) د : من . (٣) د : الوجوب .

(٤) د : تكثر . (٥) أ : ويرح ويمكن إن تقرأ ونزح .

(٦) د : ـ تكثرا فى الذات... وهولا يوجب . (٧) أ : – لنا . (٨) د : شيئان .

(٩) د : صدار . (١٠) د : فرضناه . (١١) د : فلا به .

موجود من[1] الموجودات . ثم إن لم يصدر من الواحد [٩٩] إلا واحد ، فيلزم أن لا يصدر من اثنين إلا اثنان فانه إن صدر عنه ثلاثة أو أربعة أو أكثر فعن وجوه مختلفة ، وقد فرض له وجهان[2] لا غير. فنسبة الزائد إلى وجهين كنسبة الزائد إلى وجه واحد . ونسبة العشرة إلى الخمسة كنسبة الإثنين إلى الواحد[3] .

أقول : أما إذا صدر عنه العقل الأول ، فقد تتكثر الإعتبارات . وذلك أن وجود الصادر له إعتبار ، وهو موجود غير الأول وغيريته له ما هيته[4] . وهذا إعتبار غير اعتبار وجوده . ثم الأول إذا قيس إليه وجود الصادر عنه ، إعتبار ، وهو المؤثر به وهو ثالث الإعتبارات ، وإذا قيس إليه الأول ، اعتبار ، وهو المتأثر به وهو خامسها . والوجود الصادر إلى ماهيته إعتبار وهو سادسها وبالعكس ، إعتبار آخر وهو سابعها ، وللماهية إلى الأول ، اعتبار وهو ثامنها . ولكل واحد مع الثلاثة[5] : أعني المصدر ووجود الصادر وماهيته[6] ، إعتبار ثامن ، وهي ثلاث إعتبارات ، ولمجموع الثلاثة ، إعتبار واحد ، والجميع إثنى عشر إعتبارا قد حصل من وجود معلول واحد للعلة الأولى . فيجوز أن يصدر عن العلة الأولى بحسب كل واحد من هذه الإعتبارات موجود : ومع ذلك[7] فلم يكن صدر من الواحد بإعتبار واحد الا واحد .

فان قيل إن هذه الإعتبارات ليست أمورا [١٠٠] وجودية ، فكيف تصدر الكثرة من الواحد بسببها ؟

أجيب بأن الشروط العدمية ربما[8] تتمم فاعلية الفاعل كعدم الرسومة[9] في الثوب لصبغه . وأيضا إن لم يعتبر هذه الإعتبارات فقد يمكن[10] أن يصدر عن الواحد بجهات مختلفه أشياء كثيرة .

مثلا إنْ صدر عن واجب الوجود معلول ، وهو من أولى المراتب ، وهو

---

(١) د : – من .　　(٢) ر : وجهين .
(٣) د : – ونسبه العشرة .... إلى الواحد أقول :
(٤) د : ماهية .　　(٥) د : + اعتبار واحد من الثلاثه .
(٦) د : وما هيه .　　(٧) د : ذلكا .
(٨) د : انما .　　(٩) هكذا في الاصل !!　　(١٠) د : يتمكن .

المعلول الأول ، ثم صدر عن الواجب بتوسط المعلول الأول معلول ، وهو الثانى ، وعن المعلول الاول معلول ، وهو الثالث ، وكان الثانى والثالث فى ثالثة المراتب ، ثم صدر عن الاول بواسطة[1] المعلول[2] الثاني وحده[3] معلول ، وبواسطة المعلول الثالث وحده معلول ، وبواسطة المعلولين الاول والثاني معا معلول ، وبواسطة المعلولين الاول والثالث معا معلول ، وبتوسط المعلولين الثانى والثالث معا معلول ، وبواسطة المعلولات الثلاث[4] : الاول والثانى والثالث جميعا معلول ، وصدر عن المعلول الاول بواسطة المعلول الثانى معلول ، وبواسطة المعلول الثالث معلول ، وبواسطه المعلولين الثانى والثالث ، معلول : وصدر عن المعلول الثانى وحده معلول ، وصدر عن المعلول[5] الثالث وحده[6] معلول ، وصدر عن المعلولين الثانى والثالث معا معلول . فقد صدر من المرتبة خمسة [١٠١] عشر معلولا ليس بعضها فوق بعض من غير توسط علة لما فوقه ولا لما معه ومن غير اشتراط علة مع ما دونه[7] على سبيل الاجتماع المطلق فى العلية على[8] سبيل التوسط . واذا زادت المراتب[9] زادت المعلولات الواقعة فى مرتبة مرتبة إلى ما لا نهاية . وقد ظهر من ذلك كيفيه صدور[10] الكثرة عن الواحد ، مع القول بأن الواحد لا يصدر عنه الا واحد .

قال : قال ابن سينا فى النجاة جوابا عن أمثال هذه الإلزامات : المعلول الأول ممكن الوجود بذاته واجب الوجود بالأول . فوجوب وجوده عقلى . وهو يعقل ذاته ويعقل الأول ... إلى أن يقول : ما له بذاته امكان الوجود ،[11] وما

---

(١) د : – وعن المعلول الاول .... عن الاول بواسطه .

(٢) د : وعن المعلول .

(٣) د : – وحده .

(٤) د : – الاول والثالث معا .... المعلولات الثلاث .

(٥) مكرر فى النسخه د : وصدر عن المعلول

(٦) د : أو .

(٧) د : مادته .

(٨) د : غير .

(٩) د : أزدت المراتب ، أ : – زادت المراتب .

(١٠) أ : صدوره .

(١١) د : – عقلى وهو يعقل ... إمكان الوجود و

له من الاول وجوب الوجود . ثم كثر ان[1] تعقل[2] ذاته وتعقل الاول كثرة لازمة لوجوب وجوده عن[3] الاول . فكثرة هذه الاعتبارات بعد أن كان ممكن الوجود بذاته ، لم تؤثر فيما هو له بذاته بخلاف حال واجب الوجود . فان الكثرة تؤثر فيما هو له بذاته ، وهو التوحيد بأنه واجب الوجود . وقال المصارع عليه قلت : بلى ما له باعتبار من ذاته إمكان الوجود ، وامكان الوجود غير الوجود ، فله طبيعة عدمية ، والعدم لا يوجد موجودا[4] ، فلا يجب بوجوده[5] .

أقول : إن الاعتبار به[6] يصلح الطبيعة العدمية للموجود به ، فلم لا يصلح الاعتبار به[7] حتى يوجِد الموجود[8] الاول بذلك[9] الاعتبار [١٠٢] موجودا آخر ؟

وأيضا هو قال : الإمكان طبيعة عدمية ، ثم قال : العدم لا يوجد موجودا[10] .

يُقال له[11] : هب أن العدم لا يوجد في الطبيعة العدمية لـسـ[12] بعدم فهي لم لا توجد[13] .

قال : ووجوب[14] الوجود له غير ذاتي بل هو لازم ، واللازم لا يوجد ذاتا موجودا مقصودا .

أقول : هذه قضية غير بيّنة ولا صادقة . فان الشعاع لازم النير ،[15] وهو موجِد ذات الحرارة .

---

(١) لعلها : بأن وفي النسخه د تضيف : يتعقل انه ، وتعقل ما له وبذاته امكان الوجود ، وما له من الاول وجوب الوجود . ثم كثر أن .

(٢) د : يتعقل .
(٣) أ ، ر : على .
(٤) د : موجدا .
(٥) د : لوجوده .
(٦) أ : – الاعتبار به .
(٧) أ : للاعتبار .
(٨) د : الموجد .
(٩) د : فذلك .
(١٠) د : الموجد الاول بذلك الاعتبار موجوداً له .
(١١) د : – له .
(١٢) هكذا في الاصل ولعلها ليست .
(١٣) د : – فهي لم لا توجد .
(١٤) د : ووجود .
(١٥) د : للمبنى .

وعن قريب قال : بأن الشمس تفعل سوادا وبياضا فى مادتين ، وجموداً وذوباً فى جسمين وكذلك يفعل شعاعها اللازم لها . وأيضا لازم الحجر أن يكسر الرأس وهو الثقل . ولو كان لازمه الخفه لما كسر كالقطن . فانهما من حيث الذات[1] جسمان ، وانما يختلفان بلازميهما[2] ، ولازم النار أن تحرق وهو الحراره .

قال : وليس للعقل اذا ما يناسب الصدور عنه والاتحاد به[3] أقول : بلى له الوجود ، وهو يناسب ذلك .

قال : ولذلك هو ممكن وله هذا الحكم ، فلا يوجد الكائنات الا الله تعالى الواجب وجوده بذاته . فيجب أن تنسب[4] الممكنات كلها إليه نسبة واحدة لا بتوسط عقل ونفس وطبيعة .

أقول : الممكن لا يوجد من حيث هو ممكن ، انما يوجد [١٠٣] من حيث هو موجد[5] . ولا دليل على امتناع موجديته ، مع أن موجديته ظاهرة معلومة لكل عاقل .

وأما قوله : فلا يوجد الكائنات الا الله[6] تعالى ، إن أراد به الموجِد الاول ، فهو حق . وإن أنكر الاوساط التى[7] هو سببها ، فقد خالف العقل .

وأما قوله : فيجب أن تنسب[8] الكائنات[9] كلها اليه نسبة واحدة.

أقول : معلوم بالبديهة أن نسبة حركات الحيوانات واحراق النار إلى الموجِد[10] الاول ليست كنسبة العقل الاول اليه . فما[11] معنى أولية[12] العقل ؟

---

(١) د : اللذات .

(٢) د : بلازمها .

(٣) يمكن أن تقرأ والايجاد به .

(٤) أ ، ر : التناسب .

(٥) د : موجود .

(٦) د : مكرر : الا الله .

(٧) د : الاثبات الذى .

(٨) فى الاصل : سب .

(٩) ر : الممكنات .

(١٠) د : الموجود جد .

(١١) د : فيما .

(١٢) د : أو اليه .

وهذا الذى ذهب اليه مذهب[1] مركب[2] من المذاهب . فأخذ[3] من مجبرة أصحاب الملل أنه لا موجد الا الله وأخذ من الفلاسفة القول بالعقل الاول ، فركب المذهبين .

قال : وأما كونه عقلا فعبارة عن تجرده عن المادة ، والتجرد عن المادة نفى المادة عنه .والنفى المطلق عنه أو نفى شيء عنه كيف يناسب جوهرا عقليا هو من أشرف الموجودات ؟ فاذا ليس فى العقل وجه ما يناسب الإيجاب والإبداع . فيجب أن يضاف الكل إلى واجب الوجود بذاته .

أقول : انك تنفى[4] الوجود والعدم معا عن الاول تعالى . وكذلك[5] كل متقابلين وكل مترتبين[6] . وكيف يناسب ذاته نفى شيء يحصل[7] عنه ، وذلك ما يفسر المبدئية والموجدية[8] فكيف [١٠٤] ضم[9] ها هنا ، وأن هذه مقدمات هذه النتيجه التى أوردتها بعد الفاء ، اذ قلت : فيجب أن يضاف الكل إلى واجب الوجود ؟

ثم قال :[10] قال ابن سينا : الإمكان له طبيعة عدمية ، فيناسب ما له طبيعة عدمية ، وهو الهيولى . والوجود له طبيعة وجودية فيناسب ما له طبيعة وجوديه ، وهو الصورة . وبما يعقل ذاته مجرداً عن المادة ناسب[11] عقلا مجردا عن المادة أو نفساً كليةً. وبما يعقل الاول [ناسب] عقولاً مفارقة ونفوسا مدبرة . ثم هذه المناسبات لا تحصر[12] من معلوم . فالعقل لا يقضى بانحصار عدده[13] فى عدد معلوم . لكن الرصد[14] قد دل على أن الأفلاك تسعه .وقام

---

(١) ر : مذاهب .
(٢) أ ، ر : مركبة .
(٣) ر : وأخذ .
(٤) د : على .
(٥) د : – كل .
(٦) فى أ ، ر : مترتبتين وفى د : مرتبة .
(٧) فى الاصل يخص ر .
(٨) د : – وكيف يناسب .... والموجدية .
(٩) أ ، ر : صر هكذا ولعلها ضمّ .
(١٠) د : – قال .
(١١) د : تناسب .
(١٢) د : تنحصر .
(١٣) د : عدادها .
(١٤) د : ارصد .

الدليل على أن لكل[١] فلك نفسا ، ولكل نفس عقلا ، والعقول المفارقة تسعة والنفوس تسع .

ثم اعترض على ذلك فقال : أتعبتم أنفسكم معاشر الحكماء فى استنباط أمثال هذه المعانى الدقيقة التى لا يرتضيها[٢] الفقيه لنفسه فى مظان المظنونات[٣] ولا يربط بها حكما من الشرعيات . فكيف الحكيم الذى يتكلم فى أعلى علوم الالهيات ؟ أقول : لم يذكر ابن سينا ومن جرى مجراه هذه الاقوال[٤] على سبيل التمثيل . ولذلك قالوا فى أمثاله : و [١٠٥] يشبه أن يكون كذا . وانما أوردها ليعرف كل من يسمع منهم أن الواحد لا يصدر عنه الا واحد ، وأن الكل مستند[٥] إلى مبدأ واحد ، مع أنه ليس مرتبا فى سلسلة علل[٦] ومعلولات أنه كيف صدر [ت] الكثرة من الواحد . ولا يلتفت إلى أمثال هذه التشنيعات من الجهال .

قال : أليس الإمكان قضيه شامله لجميع الممكنات . فلئن كان العقل الاول باعتبار إمكانه مبدعا للهيولى التى لها طبيعة عدمية ، فكل موجود ممكن حاله فى الإمكان حال العقل الأول ، فليصلح مبدعا للهيولى . وإن كان العقل باعتبار وجوب وجوده بالأول مبدعا للصورة التى لها طبيعة وجودية ، فكل موجود واجب بالغير حاله فى الوجوب حال العقل الأول ، فليصلح مبدعا[٧] للصورة ، وليس الأمر كذلك .

أقول : الامكان والوجوب أمران اضافيان يختلفان بما يضافان اليه .

---

(١) د : الكل .
(٢) د : يرضيها .
(٣) ر : المطلوبات .
(٤) د ، ر : — أقول لم يذكر ... الاقوال . واضافت هاتان النسختان ما يلى : على سبيل القطع بل قالوا .
(٥) د : مسند .
(٦) د : على .
(٧) د : — للهيولى . وان كان ... فليصلح مبدعا .

فنسبة امكان العقل الاول[1] إلى امكان شيء غيره ، كنسبة العقل الاول إلى ذلك الشيء وكذلك الوجوب . ومَثَلُ هذا القائل مَثَلُ من[2] يقول : لو كان مجاورة عنصر كالنار محرقه[3] ، فلتكن مجاورةُ [١٠٦] عنصر آخر كالماء محرقة[4] . ولو كان محاذاة جسم كالشمس مضيئة ، فلتكن محاذاةُ جسم آخر كالجبل مضيئة.

ثم إن قوله : إمكان العقل ووجوبه مبدعان للهيولي والصورة افتراء محض وبهتان على ابن سينا . فإنه لم يقل بهما ، إنما قال : ها هنا[5] أمران يمكن أن يبدع الفاعل الاول باعتبارهما ما يشبههما[6] ، ونعم ما قيل اذا لم تستحي فاصنع ما شئت .

قال : ولو عكس الأمر في ترتيب الكائنات حتى يكون العقل الأول آخرا والجسم المركب أولا ، لم يكن بذلك المعتقد[7] الذي قرره . فإن الجسم إنما يتكثر بالصورة والهيولى ، والعقل يتكثر بالوجوب والإمكان . فالصورة كالوجوب والهيولى كالإمكان. واذا جاز[8] ، لَصَدَر عنه شيء هو[9] الهيولى وصورة ولا يتكثر الواجب به كما لم يتكثر بذلك .

أقول : الحكماء لم يرتبوا الموجودات على حسب ما اقتضاه[10] الهوى والهوس ، بل إنما ركبوها على ما يقتضيه النظر الدقيق العقلي الذي لا تصل اليه مثل هذه العقول السخيفة والأوهام الركيكة . ولما [١٠٧] كان كل واحد من الهيولى والصورة غير منفك عن الآخر [وليس] متقدما[11] بنوع تقدم على

---

(١) تضيف النسخه " د " هنا ما سبق أن سقط منها مباشره ولكن بطريقه مشوهه حيث جاء فيها : فليصلح مبدعا للصوره التى لها طبيعه وجودية . فكل موجودات بالغير حالة فى الوجوب بالغير حال العقل الاول ، فليصلح مبدعا للصورة وليس الامر كذلك الامكان والوجوب أمران اضافيان يختلفان بما يضافان اليه . فنسبة إمكان العقل الاول .

(٢) د : ما . (٣) أ : محترقه . (٤) أ : محترقه .

(٥) انهما . (٦) لعلها : باعتبار ما يشبههما .

(٧) أ : المستبعد ، د : المستفيد . (٨) أ ، ر : + أن .

(٩) د : – هو . (١٠) د : يقتضيه . (١١) د : + ما .

الاخر على وجه لا يلزم منه دور محال ، وكان من المحال أن يصدر شيئان هذا شأنهما في أولى[1] مراتب الابداع ، أخروه[2] فى الترتيب إلى مرتبة يمكن ابداعهما فيه ، وجعلوا المبدع موجودا أقرب إلى الوحدة[3] من غيره ، اذ لم يكن ابداع غيره فى المرتبه الأولى ، وسموه عقلا لمناسبة مفهوم هذا اللفظ اياه .

قال : ونقول لو كان العقل الاول من حيث إمكانه موجبا للهيولى ، ومن حيث وجوبه موجبا للصورة ، لكان الموجود الثانى بعد العقل الاول هو الجسم المركب من مادة وصورة ، ولكانت المفارقات بعده فى الوجود . وهذا خلاف ما أوردوه[4] في كتبهم فى ترتيب الموجودات .

أقول : انهم جعلوا الموجود الثانى بعد العقل الأول جسما لا وحدة ولكن مع مفارق .فان صدورهما معا فى تلك المرتبه ممكن . وأما قوله : ولو كانت المفارقات بعد الجسم فى الوجود ، فهذا شىء لم يلزم من كلامهم[5] ذلك وما ذهبوا اليه .

قال : وربما يقول ابن سينا فى بعض تعاليقه[6] : أن العقل الاول بما[7] يعقل ذاته تصدر عنه نفس ، وبما يعقل الاول يصدر عنه عقل .

أقول : وهذا ليس بمخالف لما نقل عنهم أولاً أنه من حيث وجوبه[8] [١٠٨] موجب لصورة جسم، ومن حيث امكانه موجب[9] لهيولاه .

قال : وربما يقول في بعض مصنفاته إنه تصدر عنه نيف وأربعون عقلا هى المفارقات .

أقول : انه ذكر[10] كما نقل عنه أن عدد المفارقات انما يعرف برصد الأجرام ، والأجرام تثبت[11] بالرصد ، ويعلم عدد ما[12] يعرف فيه ، فحكم[13] أنها لا تكفى أقل مما[14] وجد .

---

(١) د : أول . (٢) د : أخره . (٣) د : الواحدة .
(٤) د : أورده . (٥) أ ، ر : كلام . (٦) د : تاليفه .
(٧) د : مما . (٨) د : وجودية . (٩) د : موجباً
(١٠) د : ذلك . (١١) د : – والاجرام تثبت .
(١٢) أ : – ما . (١٣) أ ، د : فيحكم . (١٤) د : – مما .

أما فى جانب الكثرة فلا يعلم أحد عددها بالقطع . وقد نقل عنهم فى عدد الافلاك أقوال[١] مختلفةً بحسب أنظارهم المختلفه . وكل من القائلين لا يجزم بأن العدد الذى عرفه لا يكون أكثر منه . انما جزم بأن لا يكون أقل[٢] . فبعضهم قال تسعة أفلاك وهم المقلون .وبعضهم قال[٣] بنيف وخمسين وهم المكثرون . وبعضهم فيما بين ذلك . ولو كان لكل واحد من الثوابت فلك - والعقول بعدد ذلك[٤] - يجب أن تزيد العقول على الافلاك ، لان العقل الأول ليس معه فلك . فالذين قالوا الأفلاك تسعة قالوا العقول عشرة . وعلى هذا القياس قال : وقد تخبط كلامه فى هذا الموضوع غايه[٥] التخبط ، فلم يمكنه أن يورد ذلك بناء على برهان قويم وصراط مستقيم . ومن تعاطى[٦] علم ما فوقه ابتلى بجهل ما تحته .

أقول : كل من يتتبع فطرةَ العقل [١٠٩] يحكم بما يكون[٧] لعقله اليه[٨] طريق ، ويعترف بالجهل والقصور بما لا يكون لعقله إليه طريق ، وذلك لا يكون خطأ[٩] بل يكون صدقا . أما من يدعى أنه يعرف شيئا ولا يعرفه ، يكون كلامه[١٠] متخبطا يناقض بعضه بعضا ولا يتبعه[١١] عاقل ، ولا بد من أن يظهر وتنكشف عورته .

قال : ونقول مثل هذه الوجوه والاعتبارات التى فى العقل الأول لو أوجبت موجودات عقلية معا متكثره بأعيانها ولم توجب كثرةً فى ذات العقل ، لجاز أن تصدر عن الواجب[١٢] بمثل هذه الوجوه والاعتبارات موجودات عقليه معا متكثرة بأعيانها[١٣] ، ولا يوجب ذلك كثرة فى ذات واجب الوجود حتى يقال بأن تعقل ذاته صدر عنه عقل ، وبأن وجب وجوده فاضت عنه نفس ، وبأن عقل العقل

---

(١) د : أقول .
(٢) د : + منه .
(٣) د : - قال .
(٤) د : + ولو كان .
(٥) أ : عامة .
(٦) د : يعاض .
(٧) د : - ن .
(٨) أ : - اليه .
(٩) د : مكرر : بل يكون خطأ .
(١٠) د : - كلامه .
(١١) د : يتغير .
(١٢) د : واجب الوجود .
(١٣) د : بأعيا عنها : هكذا فى النسخه د .

الاول صدر عنه إما صورة أو هيولى وصورة إلى غير[1] ذلك من التحكمات . فلا يمتاز وجه عن وجه ولا[2] اعتبار عن اعتبار .

أقول : إن كان المبدأ[3] الأول واحدا من كل وجه ، لم يكن معه وجوه[4] ولا اعتبارات ، فلم يمكن[5] أن يصدر عن واجب الوجود أكثر من واحد . فان[6] تعقل الواجب ذاته ، وإن كان فى الوجود نفس ذاته ، لكان[7] فى الاعتبار [١١٠] العقلى يكون مغايراً لذاته . وذلك الاعتبار لا يكون معه[8] فى الرتبة الاولى ، إنما يكون بعد تعقل العقل معنى التعقل ، ويعتبره فى واجب[9] الوجود . فنجد هناك اعتبارا عقليا لا تتكثر بذلك ذاته ،فنحكم بأن العاقل والمعقول والعقل فى الوجود واحد . وأما الوجوب فهو هناك ليس غير[10] الوجود الذى لا يمكن رفعه . وهذه[11] الاعتبارات انما تحدث بعد وجود العقل . وأما تعقل العقل فهو أيضا بعد ثبوت العقل .

فظهر أن هذه الاعتبارات ليس مع الأول الحق فى رتبة الأول ، إنما تحصل[12] بعد صدور شىء عنه . والكلام فى ذلك الصدور .

وأما[13] من لم يفهم هذا ، وجعل المبدأ[14] الاول أكثر من واحد سواء جعل ذواتا كثيرةً أو ذاتا وصفات كثيرة أو ذاتا واعتبارات كثيرة ، فهو مستغنٍ عن اثبات عقل أول يحكم كما يشتهى ، أو[15] كما يقص عليه القصاص من المعلمين وغيرهم .

قال : وبوجه آخر اذا كان واجب الوجود واحداً من كل وجه ، وأوجب

---

(١) د : – غير .
(٢) د : – لا .
(٣) د : – المبدأ .
(٤) أ ، د : وجوده .
(٥) د : يكن .
(٦) د : بأن .
(٧) فى الأصل : لكن .
(٨) د : – معه .
(٩) أ ، د : فواجب .
(١٠) د : يضر .
(١١) د : وحده .
(١٢) د : حصل .
(١٣) د : أما .
(١٤) د : المبتدأ .
(١٥) د : إذ .

عقلا واحدا من كل[1] وجه ، فليوجب العقل أيضا واحداً[2] من كل وجه . فانه إنما يوجب باعتبار ما استفاده من موجبه لا باعتبار ما له بذاته حتى يلزم أن يترتب الموجود من آحاد متسلسلة الأعداد متعاقبةً[3] [١١١] وأعيان مختلفةً ، والوجود يخالف ذلك فهو خلف .

أقول : اذا صدر عن الواجب الاول لم يكن الصادر واجبا أولا بل يكون ممكنا ثانياً[4] بالضروره[5] ، ولم يكن ذلك الممكن موجوداً بذاته بل[6] يكون موجودا بغيره. فيلزم ها هنا ذات غير موجودة بنفسها مستفيدة الوجود عن غيرها ، وأما الكثره فضروره . وإن كان[7] الصادر شيئا واحد كما اذا انضم واحد إلى واحد حصل انضمام وسوه[8] لم يكن فى كل واحد من[9] الواحدين.

وقوله : العقل يوجب باعتبار ما استفاده من موجبه لا باعتبار ما له بذاته ، غير صحيح . فإن الاعتبار ، وإن لم يكن يصلح لان يكون[10] علة ، يصلح[11] لان يكون شرط المصدرية فتحصل كثيرة وفى الكثرة[12] بسبب لزوم[13] الاعتبارات شرط عظيم فى الخليقة[14] عبر عنه من الحكماء فيثاغورث حيث قال : اذا ثبت واحد لزم لا واحد[15] بازائه فيحصل تنزه . قال : وهذا منشأ الكثرة .

ومن أهل الملل زراد شت[16] قال : اذا صدر عن الأول ملك سماه " يزدان " حدث من ظله شيطان سماه " أهرمن " ، وجعل ذلك المَلَكَ مبدءا للخيرات وذلك الشيطان مبدءاً للشرور .فكأنه جعل المَلَكْ طبيعة وجوديه والشيطان طبيعة

---

(١) د : – كل .

(٢) د : واحد .

(٣) د ، ر : متفاوته .

(٤) د : مباينا .

(٥) د : بالصوره .

(٦) د : – بل .

(٧) د : – كان .

(٨) هكذا فى الاصل ولعها : وثنوه أو : وهو .

(٩) د : – اذا انضم واحد ... فى كل واحد من .

(١٠) د : لا يكون .

(١١) د : ويصلح .

(١٢) د : كثرة وفى الكثيرة .

(١٣) د : لنعدم .

(١٤) د : الخلقية .

(١٥) د : مكرر لزم لا واحد .

(١٦) د : النحل فراد وشت .

عدمية ٠ و [١١٢] هذا بعينه كلام هذا القائل من الحكماء ، حيث قال : اذا صدر عقل ، لزم أن يكون هو غير الأول ، فغيريته[١] هى ذاته التى ليست موجودا إلا[٢] من الأول ٠

أقول : ولعل هذا المصارع نسى[٣] ما أخذه[٤] من معلميه من أحكام التضاد والترتيب ، حيث نسبوا إلى فيثاغوراث أنه ذهب إلى أن[٥] مبدأ حصول الكثرة كان تضاد ٠ يعنون[٦] به أنه قال واحد ولا واحد لزم بازائه ، ثم حصل منه ترتب وهو سائر الأعداد المترتبه ثم المعدودات ٠ وأنكروا على أرسطاليس حيث أنه خالفه فجعل مبدأ حصول الكثرة ترتبا ٠ يعنون[٧] أنه قال صدر عن الواحد واحد آخر ، وهو دون الأول فى القوة والرتبة. ثم لزم التضاد بعد حصول الترتب ، وهو وجوده[٨] وما هيته العدمية ٠

والمصارع لم يتفكر فى معانى هذا الكلام فجاء بشنيع ٠ ولا يبالى بما يجرى على لسانه وقلمه من غير علمه ،[٩] بل انما يريد بذلك تعلقا وتشرفا عند العوام ٠

قال : وبوجه[١٠] آخر لا يجوز أن تصدر الكثرة عن الواجب[١١] فان قول[١٢] الكثرة فى الموجب لم يكن مستفادا من الموجب ، بل من حيث ذاته أنه ممكن وواجب بالغير والكثرة فى الموجب لم تكن[١٣] باعتبار ذاته ،$بل كان [١١٣] باعتبار الاضافة والسلب ٠ وكثرح الاضافات لا توجب الكثرة فى الذات ٠

---

(١) د : ففى بنيته ٠
(٢) د : لا ٠
(٣) د : ليس ٠
(٤) د : مأخوذه ٠
(٥) د : – أن ٠
(٦) د : بعنوان ٠
(٧) د : بعنوان ٠
(٨) د : جوده ٠
(٩) د : حلمه ٠
(١٠) د : وبوجهه ٠
(١١) د : من الموجب ٠
(١٢) د : قبول ٠
(١٣) د : – مستفادا من الموجب ٠٠٠٠٠٠ فى الموجب لم تكن ٠

أقول : هذا يدل على أنه توهم أنهم اذا قالوا الكثير اذا صدر عن الواحد ، أوجب [١] فيه كثرة.... أرهدوا به أنه اذا صدر عن الواحد حدث بصدوره كثر] فى ذات الواحد . وهم انما أرادوا به أنه دل]إلى أن ذلك الواحد قبل المصدرية لم يكن واحدا [ل كانت فيه كثرةٌ .وعلى هذا الوهم بنى هذه امثبهة . والجواب عن باقى كلامه قد[٢] مر مرارا .

قال وبوجه آخر نقول : لو عقل واجب الوجود اثنين ، لزم أن يكون عن جهتين مختلفتين . أليس عقله ابداعه عند الرجل ولا فرق بين عقل وابداع ؟ فاذا جاز أن يعقل اثنين كلين[٣] جاز أن يبدع اثنين كلين[٤] [إلا][٥] أن يلزم[٦] هذا البديع الشنيع .

فنقول : لا يعقل إلا واحدا كما لا يبدع إلا واحداً . وترك[٧] مذهبه أنه يعقل الاشياء من حيث كلياتها وأسبابها .وحينئذ يلزمه أن لا يعقل إلا ذاته ، وذلك أشنع .

أقول : اذا قال تعقل شيء[٨] هو ابداعه لذلك الشيء ، فقد جاء[٩] جوابه. فانه[١٠] يعقل العقل الأول بلا توسط ، ويعقل ما دونه [١١٤] بتوسط ، وهو[١١] الابداع . والرجل ما قال إنه تعالى لا يبدع غير العقل ، كما لم يقل إنه لا يعقل[١٢] غير العقل . بل كما قال إنه يعقل الاشياء من حيث كلياتها . فقد قال انه مبدعها[١٣] بتوسط مبادئها[١٤] . وانما وقع المصارع فى الغلط من سوء فهمه لكلام الرجل .

---

(١) د : وجب .
(٢) د : – قد .
(٣) د : كليين .
(٤) د : كليين .
(٥) مطموسه فى الاصل للغايه وقد فضلنا كتابتها هكذا لكى يستقيم المعنى –.
(٦) د : يلتزم .
(٧) د : وتركب .
(٨) د : تعقله لشيء .
(٩) مكرر فى النسخه د : فقد جاء .
(١٠) د : فان .
(١١) د : كما قال .
(١٢) د : – انه لا يعقل .
(١٣) د : يبدعها .
(١٤) د : + واسبابها .

قال : وها هنا موضع بحث : وهو أن[1] الوحدة تطلق على الواجب بذاته وعلى العقل وعلى النفس وعلى سائر الموجودات بأى معنى : إما بالتواطؤ أم بالتشكيك أم بالاشتراك • فان[2] كان بالتواطؤ[3] ، فليصلح جنسا ولينفصل كل نوع بفصل ، وذلك هو التركيب • وإن كان بالتشكيك ، فليصلح عاما ولينفصل كل نوع بخاص لازم ، و [هو] أيضا تركيب • وإن كان بالاشتراك ، فليميز بين وحدة ووحدة بالحقائق الذاتيه ، فان المشتركيْن فى الاسم يتباينان بالحقائق والمعانى الذاتية واللازمة[4] واذا لم يتبين التمايز ، كان الكلام فى وحدة البارى تعالى لغوا •[5] فلنبين[6] ذلك ، ولنذكر أقسام الوحدة حتى إذا قلنا إنه تعالى واحد لا كالآحاد ، كان[7] التوحيد خاصا •

أقول : إن كانت الوحدة تطلق بالتواطؤ ، لم يلزم تركيب • إذ ليس كل ما يصلح أن يكون[8] جنسا فهو جنس ، بل ربما يكون غير [١١٥] ذاتى كالضاحك والنائم على الانسان •

وإن كانت تطلق بالتشكيك وكانت عامة ، لم يلزم أيضا تركيب ، بل يجب أن يكون غير ذاتى وكل خاص يمتاز عن الاخر بحقيقة كالموجود على الجوهر والعرض • وإن كانت بالاشتراك ، فليتميز كلُ واحد من الاخر بما ينسب إليه ويوصف[9] بها ، وهو فى مثل قولنا : وحدة الجنس ووحدة[10] النوع ، أو جنس واحد ونوع واحد • فإذاً لم تفد[11] قسمتُه[12] شيئاً مما[13] قصده •

قال : فلنذكر الفصل المعهود فى أواخر المسائل • واذا أعيتك جاراتك فعولى على ذى بيتك • أعاذنا الله تعالى من الخطأ والزلل •

---

(١) أ ، ر : وان •
(٢) د : أبالتواطوء •
(٣) د : وان •
(٤) أ ، د : والأرمى !!
(٥) د : – بالحقائق والمعانى • • تعالى لغوا •
(٦) د : ولنبين •
(٧) فى الاصل : وكان•
(٨) د : – يكون •
(٩) د : أو •
(١٠) د : وحده •
(١١) د : تفسر •
(١٢) د : + سائر !!
(١٣) د : هما •

أقول : يريد بذى بيته مشايخه الذين يتقلد[1] منهم . ودعاؤه[2] هذا لم يجب فى حقه أصلا .

قال فى فصل وسمه بالمختار الحق : اذا كان مصدر البرهان على اثبات واجب الوجود بذاته هو انقسام الموجود إلى واجب[3] لذاته وممكن لذاته ، وتبين أن الوجود من الاسماء المشتركة لا المتواطئة ، وظهر[4] [١١٦] أن المشككة فى حكم المتواطئة ، فالتقسيم لا ينتمى له[5] . والتقسيم[6] طريق البرهان لابن سينا[7] ومن تابعه ، والتقسيم لا يرد على المشتركة .

أقول : مر الجواب فيه ولم ينحسم الطريق المسلوك على مشتبه سلك بطريقه[8] أصلا مما ذكره .

قال : ثم منهاج الأنبياء عليهم السلام[9] ما نحن نقرره[10] ، فنقول : البارى تعالى أعرف من أن يُدلَّ على وجودِه بشىء .

أقول : ما يقول فى الخليل عليه السلام الذى جعل أفول الكواكب والنيرين دليلا على وجود فاطر السموات والارض ، وحاج نمرود بطلوع الشمس من المغرب[11] ، أما كان نبياً ؟

أو ما يقول فى نبينا ﷺ الذى امر بالنظر فى آيات الأنفس والآفاق[12] حتى يتبين للناظر أنه الحق ، اترك منهاج الانبياء ؟ وإن ما ورد[13] فى التنزيل امثال قوله تعالى " افى الله شك " اشارة إلى وضوح الدليل على اثباته[14] والاّ لما دلَّ (٥) بقوله فاطر السموات والارض .

---

(١) د : يتقيد .
(٢) فى الاصل ودعائه وفى د : ودعاده .
(٣) د : - إلى واجب .
(٤) أ : مكرر : وظهر وناقصه فى النسخه ر .
(٥) د : أقسم لا معنى له !!
(٦) د : والجسم .
(٧) د : على ابن سينا .
(٨) د : بذلك الطريقه .
(٩) أ ، ر : - عليهم السلام .
(١٠) د : نقرر.
(١١) د : من المشرق فى اثباته .
(١٢) د : الآفات والأنفس .
(١٣) د : ورده .
(١٤) فى الاصل : اثابته .
(١٥) د : لحاول .

قال : فالمعرفة لله تعالى فطرة[1] .

اقول : إن اراد بالفطرة انها بديهيه ، فقد خالف [١١٧] العقلاء فيه . واذا لم يكن بديهية فلابد أن تكون مكتسبةً بنوع من الاكتساب . والمراد من الفطرة ها هنا[2] قابليةُ النفس وسلامتها[3] اللتين بهما تصل إلى كمالاتها .

قال : ومن انكره فقد انكر نفسه .

أقول : الاستدلال بالنظر في النفس على وجوده مناقض لقوله[4] البارى أعرف من أن يُدلَّ على وجوده بشيء . فإن النفس شئ ما .

قال " فان من انكره فقد اقرَّ به إذ هو الحاكم المطلق . ومن انكر أن لا حاكم فقد حكم ، وكان[5] انكاره اقرارا ،[6] ونفيه اثباتا .

اقول : المنكر إما أن يقول لا حاكم[7] ، وإما أن يقول ما ادرى هل هو[8] أم لا . وما احكم على نفسى بأنى[9] ما ادرى . سلمنا انك حاججت الاول بهذا القول السخيف ، فاى حيلة لك فى ارشاد الثانى ؟ ثم إن الاول لو سلم لك أنك[10] حاكم ، فمن اين تعرف[11] انه حاكم على الاطلاق ما لم يبطل[12] الدور والتسلسل[13] ؟

قال : وكما إن الامكان في الممكنات كلها أمرٌ ذاتى لها ، واحتياج الممكن إلى مرجِّح أخر[14] ضرورى ، فيستدعى مرجّحا محتاجا إليه غير ممكن أى غير محتاج إلى غيره .

---

(١) د : + له . (٢) د : + هو .

(٣) د : وسلام . (٤) د : + النفس شيء ما البارى عرف !!

(٥) أ ، ر : – وكان . (٦) د : اقرار .

(٧) د : + فقد حكم وكان الاحاكم واما أن يقول لا حاكم .

(٨) د : حاكم . (٩) د : مالى . (١٠) د : أنه .

(١١) د : – تعرف . (١٢) د : يتصل .

(١٣) د : والتسلسله !! (١٤) د : أمر .

أقول : لا يعقل [١١٨] الإمكان ما لم يعقل الوجود ٠ فان الإمكان هو إمكان الوجود وليس[١] هو شيئا معقولا[٢] بذاته من غير الوجود ٠ وما لم يكن الوجود مشتركا ، لا يكون الإمكان مشتركا ، فضلا عن أن يكون ذاتيا لكثرة٠

وهذه الفصل هو كلام ابن سينا واتباعه بعينه ، والذى زيَّفه فى اول الفصل[٣] فنقله[٤] إلى ههنا ٠ وانكر الاستدلال به ، واستدل بغير دليله ٠ وقد قيل فى المثل ، آفة الكذب النسيان ٠

وهذه[٥] الحجة إيضا لا تنفع ما لم يبطل الدور والتسلسل[٦] ، فان احتياج الممكن إلى مرجِّح ، لايدل على كون المرجِّح[٧] غير محتاج إلى غيره ٠

فانظروا معشر العقلاء ، كيف يصارع هذا الرجل بقوة هذا العضد[٨] الذى يستعمله فى مصارعه[٩] ، وقتل مثل ابن سينا فاعتبروا منه ٠

قال : كذلك المتنافرات اذا ازدوجت أو[١٠] المزدوجات اذا اجتمعت ، احتاجت إلى جامع غنى[١١] على الاطلاق ٠أقول : نعم إن لم يكن اجتماعها طبعا ٠ وايضا إن لم يكن اجتماعها طبعا ، احتاجت إلى جامع ٠ فأى جامع وبأى شىء عرفت أن ذلك الجامع يجب أن يكون غنيا مطلقا ؟

قال : والغنى المطلق لا يتحقق فى اثنين ، لأن كل واحد منهما محتاج ومحتاج اليه فى أن يكون اثنين ٠

أقول : الاثنوه[١٢] أمر عرضى لهما معا ، فهى محتاجة اليهما وهما[١٣] غير محتاجين لا اليه[١٤] ولا إلى غيره ٠

---

(١) أ ، ر : ليس ٠
(٢) د : مقولا ٠
(٣) د : – هو كلام ابن سينا ٠٠ فى اول الفصل ٠
(٤) د : تنقله ٠
(٥) د : وهذا ٠
(٦) د : والتاء ٠
(٧) د : مكرر : لا يدل على كون المرجح ٠
(٨) د : القصد ٠
(٩) د : + رجل ٠
(١٠) د : اذ ٠
(١١) د : يبنى ٠
(١٢) د : الثنوه ٠
(١٣) د : وهو ٠
(١٤) د : إلااليه ٠

فان قلت هما[1] محتاجان فى وجود هذه[2] الصفه . قلت : فلم قلت إن احتياجهما فى وجود هذا العارض ينافى غَنَاءَ هما ؟ فان اكتفيت بهذا القدر فالمبدأ الاول محتاج فى مبدئيته إلى شىء يكون هو مبدءا له . فإذاً[3] لا غنى[4] اصلا ، والغنى محتاج إلى موصوف به ، وهو محتاج إلى هذه الصفة حتى يكون غنيا . ومجموع محتاجين لا يكون غنيا لا مطلقا ، فما الحجة على وجود غنى مطلق ؟

قال : والغنى المطلق هو الصمد ، وهو الله الأحد الصمد . وذلك هو المذكور فى سورة الإخلاص . وعن هذا كان دعوة[5] الأنبياء عليهم السلام بالتوحيد ، أعنى قول لا إله إلا الله . إذ الإثبات كان مفروغاً عنه ولهذا كان الإنكار من الخصماء مقصورا على التوحيد فقط . " ذلك بأنه اذا دُعِىَ الله وحده كفرتم "[6]. " وإذا ذكر الله وحده اشمأزت قلوب الذين لا يؤمنون بالآخرة "[7].

" وإذا ذكرت ربك فى القرآن وحده . ولَّوا على أدبارهم نفورا ".[8]

فظهر أن الدعوة اولا كانت إلى التوحيد ، اذ لا منكر فى العالم للإله[9] الصانع الحكيم . انما الانكار فى التوحيد فقط . والبرهان على التوحيد ما ذكرناه من اسامى سورة الاخلاص .

أقول : تفسير القرآن أجل من أن يستعمل فى ميدان المصارعة العقلية الصرفة مع الغير ، انما يجب أن يتعرض له بعد تنظيف النفس عن الأخلاق الذميمة والشواغل الحسية التى منها المنازعة والمصارعة وغير ذلك .

قال : ثم الوحدة على اقسام : وحدة هى مصدر العدد ومبدئه ، كما تقول : واحد اثنان والعدد مركب منهما وحيثما زاد العدد نقص نسبة الواحد

---

(1) أ ، ر : هما .
(2) د : هذا .
(3) أ ، ر : واذا .
(4) د : الأغنى .
(5) د : وجوه .
(6) سورة : غافر : 12 .
(7) سورة الزمر : 45 .
(8) س الاسراء : 46 .
(9) أ : الااله وفى د : الا اله .

إليه .والوحدة بهذا المعنى لا تليق بجلال الله تعالى ، اذ[1] لا يجوز أن يتركب منه العدد والمعدود .

أقول : الوحدة والكثرة صفتان متقابلتان ، وكذلك الواحد والكثير الذى يقابله ، فان لم يوصف الله تعالى بالواحد الذى يقابل الكثير ، فكيف يحتج بنفى الكثرة عنه تعالى على وحدانيته ، لان نفى احد المتقابلين عن شىء لا يخلو عن احدهما لا يوجب له وجود شىء[2] غير ما يقابله ؟ وهذه سورة الإخلاص التى تمسك بها فى مصارعته ، إنما تثبت وحدته[3] بنفى ما يماثله مما [١٢١] يتقدمه أو يتأخر عنه أو يكافئه .

فإن قيل : الوحدة التى تقابل الكثرة[4] ليست التى تتألف عنها الكثرة ، وهو انما نفى عن الله تعالى الثانية دون الاولى .

قلتُ : وَنَفَى الاولى ايضا حيث قال انه تعالى منزه عن أن يوصف بأحد[5] المتقابلين . ثم إنه عَدَّ وحدات اخرى ونفاها عنه[6] تعالى بأن قال : ووحدة هى ملازمة للعدد والمعدود ، كما نقول فى جمله إنها واحدة . فان العشرة من حيث انها عشرة جملة واحدة . وكما نقول : انسان واحد ، وفرس واحد .

وهذه الوحدة ايضا لا تليق بجلال الله تعالى . فليس هو جملة حتى تتحقق له وحدةالجملةِ ، وكذلك[7] وحدة النوع ووحدة الجنس ووحدة العين المشار اليها حِسًا وعقلا ، بل الوحدة تطلق عليه تعالى وعلى الموجودات بالاشتراك المحض . وهو واحد لا كالآحاد المذكورة . واحد تصدر عنه الوحدة والكثرة والمتقابلان[8] . واحد بمعنى أنه يوجِد الآحاد فينفرد بالوحدانيه . ثم أفاضها على خلقه والوحدة والموجودية[9] له من غير ضد يضاده أو ند يماثله فلا تجعلوا لله اندادا وانتم تعلمون ؛[10] .

---

(١) د : واذ .
(٢) د : شىء وجود !!
(٣) د : وحده .
(٤) د : + التى .
(٥) د : باحدى .
(٦) د : – عنه .
(٧) أ : وكل .
(٨) د : والمتقابلات .
(٣) د : والوجود .
(١٠) سورة : البقرة : ٢٢ .

أقول : هذا من كلام الوعاظ والخطباء .

ثم قال : وأما إبداعه للكائنات متكثرة ، أو إبداعه العقل الواحد[1] اذ هو[2] واحد فقد ورد الالزام[3] على المذهبين جميعا . فان وجود الكثرة عنه وصدورها منه ، توجب تكثر وجوه [١٢٢] واعتبارات فى ذاته تعالى . ووجود الواحد[4] عن الواحد يقتضى مناسبةً بين الموجب والموجَبْ ، او يقتضى اتحاد الموجب[5] من كل جهةٍ ووجهٍ ، وكلا الوجهين باطل .

أقول : اعترف ههنا بعجزه عن هذه المضايق ، وهذا انصداع ظاهر قد اعترف به .ثم ليت شعرى بأى دليل عرف أن من المبدعات شيئا هو العقل : بالبديهة ام بالتقليد ؟ فانه عاجز عن اقامة البرهان بزعمه .

قال : بل كلا[6] الوجهين صحيح . فان عموم الاضافة وخصوصها مذكور فى التنزيل ومعقول عند أهل العقل . قال الله تعالى " إن كل من فى السموات والارض إلا آتى الرحمن عبدا "[7] . وهذا لعموم[8] الاضافة اليه . قال عز وجل " وعباد الرحمن الذين يمشون على الارض هونا "[9] وهذا لخصوص الاضافة اليه .

أقول : حاشا ربنا أن تكون فيه كثرة . فان صحة أحد الوجهين ، هو قول بتكثر الوجوه والاعتبارات فى ذاته ، وهو حكم بصحته[10] ههنا[11] . صريحا وأما عموم الإضافات وخصوصها ، انما يكون بعد ثبوتها والكلام كان فى ثبوتها .

---

(١) د : واحدا .
(٢) د : وهو .
(٣) د : والالزام .
(٤) د : الواجب .
(٥) د : عن الواحد ... اتحاد الموجب .
(٦) د : وكلا .
(٧) سورة مريم : ٩٣ .
(٨) د : العموم .
(٩) سورة الفرقان : ٦٣ .
(١٠) د : بصحه .
(١١) د : – ههنا .

قال : وقد يتخصص العام درجةً فدرجةً إلى إن[1] ينتهى إلى واحد يكون عبدا[2] أقول : اصحابه لا يجوزون حكمه على ذلك [١٢٣] الواحد بالعبودية بل يقولون هو واسطة بينه وبين عباده . فهو عبد من الجهة التى له بالقياس إلى المعبود[3] ويسمونها كون المباينه . وهو الواحد المطلق فى نفسه لا بالقياس إلى غيره . ويسمون هذه الحال بكون الوحدة .

قال : كما يعم الخاص درجةً فدرجةً إلى إن ينتهى إلى الكل .

أقول : التخصيص[4] والتعميم متقابلان اذا انتهى العام بالتخصيص إلى واحد هو عبد ، وجب أن ينتهى الخاص بالتعميم إلى[5] كثير هو نوع او جنس . لكن قوله : إن حكم الكل حكم الروح القائم صفا . وحكم العقل الفعال ، يدل على أنه يعنى بالكل ذلك الشخص الذى انتهى التخصيص بزعمه اليه .

قال : فعباد الله ، العليون الملائكة[6] المقربون . وحكم الروح الذى يقوم صفا والملائكه صفا ، حكم للكل مع الاجزاء أو العقل الأول الفعال مع المفارقات المدبرات أمرا .

اقول : هذا[7] تخليط بين ماتقلده من الفلاسفه وبين ماسمعه من التنزيل رجما بالغيب .

قال : وكما أن العموم والخصوص معقولان[8] [١٢٤] ومسموعان فى العبودية كذلك يجرى حكمهما فى الابداع والخلق . وإضافة الربوبية إلى العباد بقوله تعالى : " رب العالمين[9] " " رب موسى وهارون "[10] .

---

(١) د : اخر .

(٢) د : مبدأ .

(٣) د : – بل يقولون ... إلى المعبود .

(٤) د : التخصص .

(٥) د : + كون .

(٦) د : عليون ملائكه .

(٧) د : – الاجزاء أو العقل .. اقول هذا .

(٨) د : لان .

(٩) سوره الشعراء : جزء من ايه ٢٣ ، الجاثيه : ٣٦

(١٠) سوره الاعراف : ١٢٢ ، الشعراء : ٤٨ .

ثم اعلم أن ماورد فى الكتب الالهية من عموم النسبة وخصوصها – فهو احق أن يتبع من قول الفلاسفة : إن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد ، وسائر الموجودات تضاف إليه بتوسط ذلك الواحد على طريق اللزوم والتبعية . فان نسبة ذلك الواحد اليه ايضا اذا – قيس إلى حقيقتها[1] ، كانت نسبةً على طريق اللزوم . فوجود ذلك الواحد عنه لازم - ذاته.فما الفرق بين القسمين ؟

أقول : إن كان يتبع التنزيل ، فأين فى التنزيل عقل ونفس وطبيعة وجوهر وعرض ومفارق للمادة وملابس لها وتواطؤ واشتراك ؟[2] ولم سرق[3] من الفلاسفة كلامَهـم ومصطلحاتهم ولم يقـدر على استعماله ؟ واذا تتبع كلامه ، صار باطلاً كمن استرق السمع فاتبعه شهاب ثاقب .

ثم إنه واصحابه لا يجوزون أن يكون لخلق الله تعالى إليه عود إلا من ثانٍ واحد هو شخص واحد عندهم ، وحكموا بأن المعاد هو عود إلى المبدأ ، فلم انكر على من قال إن المبدا من معلول واحد هو شخص[4] أقرب المعلولات اليه ، لاسيما ومذهبه أن كل شخص ههنا فله مثال فى المفارقات ، وكل مفارق هناك فله شخص هنا[5] . يسمون تلك بالمصادر وهذا بالمظاهر ؟

قال : ولم [١٢٥] لا يجوز أن يضاف الكل اليه على وتيرة واحدة من غير فرق بين ما صدر[6] عنه بالذات من غير واسطةٍ[7] وبالقصد الاول لا بالقصد الثانى وبين ما صدر عنه على خلاف ذلك ؟

أقول : ولمَ لا يجوز أن يكون عود[8] الكل إليه وعلم الكل على وتيرة واحدةٍ من غير أن يتصلوا فى سلسةِ الإكمال والإستكمال والتعليم والتعلم بشخص واحد[9] هو الواسطة بين الخلق[10] وخالقهم ؟

---

(١) أ ، ر : حقيقها .
(٢) د : والاشتراك .
(٣) د : يرق .
(٤) د : – شخص
(٥) د : ـ هنا .
(٦) د : يصدر .
(٧) د : + وعود وتيره بالقصد الاول .
(٨) د : عدد .
(٩) د : واحده .
(١٠) د : – الخلق .

قال : والسرُّ فيه أن الجهة التى بها تحتاج الممكنات إلى المبدع ، هو وجودها الممكن . والموجودات فى هذه الجهة على السواء ، فلا فرق بين المجردة[1] عن المادة وبين الملابس للمادة فى جهة الإمكان ولا فى الوجود الممكن ، وإنما يتفاضل القسمان من وجه آخر فينبغى أن يكون المبدأ الأول ، مبدأ الكل على نمط واحد والمتوسطات فى البيْن لتفاضل الدرجات[2]

أقول : ههنا رجعتَ عما قلتَ إن الوجود يطلق بالشركة اللفظية على الموجودات ، وجعلته مشتركا بمعنى واحد فى الكل . ومن اين عرفت أن ههنا مجردا عن المادة وملابساً لها ؟ أمِنَ التنزيل أو[3] من ابن سينا ؟ فإذا كان [١٢٦] المبدأ للكل على نمط واحد فلم لم يكن فى المعاد ايضا على نمط واحد ، وعندك أن المبدأ والمعاد متطابقان ؟ وكيف يتصل مبدأ سلسلة الوجود لمنتهاه عند أصحابك ومعلميك ؟[4] قد خرجت عن[5] مذهبهم بالكلية بهذا القول .

قال : اليس العقل الواهب للصور مفيضَ الصور على المواد المختلفة افاضة[6] واحدةً ولا تتكثر ذاتها بتكثرها ، وتكونُ نسبة جميعها اليه نسبةً واحدة . ولا يقال انه من حيث إنه[7] يصدر بياض فى مادة وسواد فى مادة ، تحدث له حيثيتان وجهتان حتى تتكثر ذاته بتكثر[8] الصور التى لا نهاية لها . كذلك القول فى واجب الوجود لذاته .

أقول : الكلام فى المواد المختلفة ، إن حازت وكيف صدرت عن مبدأ واحد ، فاذا صدرت فقد حصلت الكثرة حينئذ ، سهل . والحكيم لم يجعل توسط العقل فى افاضة الكثرة إلا لبيان كيفية الافاضة من المبدأ الاول ، لا[9] لأنه يريد أن ينسب الكثرة إلى العقل دون مبدعه الاول .

---

(١) ر : المجرد .
(٢) د : الدجات !!
(٣) د : من .
(٤) د : فقد .
(٥) د : عند .
(٦) د : اضة !!
(٧) أ ، ر : - إنه .
(٨) د : - بتكثر .
(٩) د : الا

قال : فان قيل إن العقل الفعال ذو وجوه واعتبارات ، لانه ممكن فى ذاته واجب بالواجب ويعقل ذاته وعليته[1] ومعلوله إلى غير ذلك من وجوه التكثر ، بخلاف واجب الوجود لذاته فانه واحد [١٢٧] من كل وجه ٠

قيل : هذه الاعتبارات ليست ترفع وجه الالزام ، فان كثرةَ الصادر لو اوجبت كثرةً فى ذات المصدر[2] لتعددت الوجوه بتعدد الصادر[3] عنه ، ولكانت تلك الوجوه مجتمعة[4] فى ذاته بلا نهاية ٠ ولا شك أن ذاتَ واهبِ الصورِ لم تشتمل على أعداد من الأحياث بلا نهاية[5] ٠ اليس العقل الاول ، لما كانت فى ذاته أحياث[6] محصورة[7] ، صدرت عنه موجودات محصورة مثل العقول المفارقة والنفوس المدبرة للافلاك ؟ أو كانت محصورةً فى ثلاثة أوجه فحدثت عنها[8] ثلاثة : عقل وهيولى ، على اختلاف المذهب فى هذه المسأله ٠

أقول : كثرة الصادر لم توجب كثرةً فى ذات المصدر ، بل كثرةِ الصادر دالة على كثرة بها يتم الصدور عن مصدر واحد ٠ وإذا فرضت قوابل لا نهاية لها ، أمكن صدور أمور لا نهاية لها عن مبدأ واحد من غير وجود كثرةٍ فى ذاته ٠ ولعدم فهمه لهذا المعنى ، جعل يردد الكلام ويكرره بعبارات مختلفة توهم أن ذلك حجة من[9] خصمه ٠ واما قوله : أو كانت محصورةً فى ثلاثةِ اوجة ، فكان من الواجب أن يقول : فحدثت عنها عقل ونفس وطبيعة لاهيولى ٠ فان اصحاب فيثاغورث الذى ينتمى اليه اصحاب المصارع يجعلون المبادىء هذه [١٢٨] الثلاثه فقط[10] ، والمشاءون لا يقولون بعقل[11] واحد ونفس واحدة وطبيعة واحدة تقيد كل واحد منها بلفظ الكلى ٠

---

(١) د : وعلته ٠ (٢) د : أصدر ٠
(٣) د : المصادر ٠ (٤) د : محققه ٠
(٥) د : – ولا شك إن ٠٠ بلانهايه ٠ (٦) د : – لما كانت فى ذاته احياث !!
(٧) د : فى واجبات محصورة ٠ (٨) د : – عنها ٠
(٩) د : منه ٠ (١٠) د : فقد ٠
(١١) د : جعل ٠

قال : وبالجملة علم من ذلك أن نسبةَ الكل إلى واجب الوجودِ على قضيةٍ واحدةٍ يستوى فيها الواحد والكثير ، والجوهر والعرض ، والمجرد عن المادة والملابس[1] لها .. وهو على كل شيء قدير . اللهم انفعنا بما علمتنا ، وعلمنا ما تنفعنا به بحق محمد[2] والمصطفين من عبادك عليهم السلام.

أقول : هذا تكرار[3] لما سبق ، ولم تتقدم مقدمات تكون هذه نتيجتها . ولو إمتثل الأمر الذى أمر[4] به أولا ، وهو قولهم إذا بلغ الكلام إلى الله فامْسِكوا ، لأمسكوا عن الكلام الكثير الذى لا يفيد شيئا من المطالب اليقينية ولا الجدلية ولا الاقناعية لكان خيرا له .

* * *

(١) د : – و .

(٢) د : ، ر – محمد .

(٣) د : مكرر .

(٤) د : أمن .

قال : المسألة الرابعة فى علم واجب الوجود وتعقله بالكلى والجزئى(١)

اعلم إن المتكلمين قد اثبتوا كون البارى تعالى عالما بجميع المعلومات بطريقهم من النظر فى أفعاله واشتمالها على الإحكام والإتقان(٢) وادّعوا علَم الضرورة فى أن كل(٣) محكم متقن انتسب إلى فاعل ، يجب أن يكون [١٢٩] فاعله عالما به من كل وجه . انتقض هذا الحكم على بعضهم ، اذ وجدوا الفاعلين فى الشاهد ، قد انتسب اليهم الفعل من كل وجه ، ولم يكن فاعله عالما به من كل وجه(٤).

أقول : هذه(٥) الحكايه عن المتكلمين ليست صحيحةً . فظاهر كلامه مستدرك وهو أنه قال : اثبت المتكلمون كونه تعالى عالما(٦) بجميع المعلومات بالنظر فى أفعاله(٧) المحكمة ، وهى تدل على علم فاعلها . ووجه الخلل فيه أن النظر فى أفعاله من الجهة المذكورة لا يقتضى إلا كونه عالما بأفعاله وليست جميع المعلومات هى أفعاله(٨) ، فان ذاته تعالى من معلوماته(٩) وليست بأفعاله . وعند بعض المتكلمين [نجد] أن أفعال العبيد(١٠) من معلوماته وليست بأفعاله ، وهذان من(١١) الموجودات . وايضا المعدومات الممكنه والمحالات من جملة(١٢)

---

(١) فى النسخه نجد : قال المصارع .

(٢) فى الاصل : والاتفاق وفى النسخه د : ولا يقال .

(٣) د : فعل .

(٤) د : – انتقض هذا الحكم .. من كل وجه .

(٥) فى الاصل : هذا .

(٦) د : عالما .

(٧) د : اضافت هذه النسخه ما ورد فى الاشاره التالية بالمتن والهامش .

(٨) أ : ـ من الجهة المذكوره ... هى أفعاله وما اثبتناه بالمتن هنا عن النسخه " ر " والتى اتفقت معها النسخه د غير انها اثبتت ذلك فى موضع سابق .

(٩) د : معلولاته .

(١٠) د : البعيد .

(١١) د : – من .

(١٢) د : – من جملة .

معلوماته[1] وليست من الأفعال . وايضا[2] النقص الذى ذكره وارد عليه ، وهو أن ذلك لا يدل الا على كون الفاعل عالما بفعله من الوجه الذى أحكمه واتقنه[3] وهو ادعّى انه يدل على كونه عالما بفعله من كل وجه ، وذلك مما لا يقتضيه النظر ولا ما ادعاه المتكلمون .

أما دليل المتكلمين على أنه تعالى عالم بجميع المعلومات[4] هو قولهم : البارى إما أن يعلم جميع ما يصح أن يُعلم ، وإما أن لا يعلم شيئا من ذلك ، وإما أن يعلم بعض ذلك دون بعض . وابطلوا القسم الثالث بكون الجميع اليه متساوى النسبة من حيث التعلق العلمى[5] وعدمه [١٣٠] . ومَحَالَةٌ ذلك ترجّح بعض الاشياء[6] المتساوية من غير مرجحٍ فنفى[7] أحد القسمين الاولين ، ثم ابطلوا القسم الثانى بانه يوجب علمه بافعاله المحكمةِ فقط[8] . فبقى القسم الأول وهو أنه تعالى يعلم جميع ما يصح أن يعلم . فهو طريقة المتكلمين فى اثبات علمه العام[9] دون ماذكره .

قال : والفلاسفه تركوا هذه الطريقة ، فبعض القدماء منهم صاروا إلى[10] أن العلم صورة المعلوم عند العالِم ويستحيل أن يكون الأول ذاتا وصورة فى الذات فيكون هو صورة أو ذو صورة ويتعالى عن ذلك ، بل هذا[11] صفة العقل ، اذ صورة الموجودات حاضرةٌ عنده مرتسمةٌ فيه .

أقول : قوله نقلا عن القدماء إن العلم صورة المعلول عند العالم ليس على الوجه الذى قالوه ولا هو على وجهه[12] الذىَ يَنْتَغى[13] ويَخْتص بالقدماء . وعلى

---

(١) د : معلولاته . (٢) د : + معلولاته .

(٣) د : وأهنه !!

(٤) د : المعلولات . (٥) د : العلىّ .

(٦) د : – الاشياء . (٧) د : فبقى .

(٨) د : – فقط . (٩) د : العالم .

(١٠) د : يصر صار لوا !! (١١) د : هذه .

(١٢) د : جهة . (١٣) د : يتبع .

تقدير[١] صحته ، فالصورة أعم من نفس صورة المعلوم ومن صورة مساوية لصورته[٢] ، فان صورةَ المعلوم تطلق على كليهما . واذا كان القسم الأول محتملا ، فلا يلزم من كون الأول[٣] عالما بذاته أن يكون هو صورة أو ذي صورةٍ ، ولا يصح مع احتمال علمه بذاته ، نفى العلم مطلقا عنه تعالى .

والمنقول[٤] عن القدماء أنه تعالى لا يجوز أن يكون عالما بذاته ، لان العلم مغاير للمعلوم[٥] ، ولا مغايرة بينه وبين ذاته [١٣١] ولا يجوز أن يكون عالما بغيره ؟ لان صورة الغير انما صدرت عنه . فلو حصلت عنه ، لكان هو فاعلا وقابلا لشيء[٦] واحد ، وذلك محال عندهم .

ثم إنه نقل عن ابن سينا مسائل . احداها قوله : قال ابن سينا : واجب الوجود بذاته عقل[٧] وعاقل ومعقول ، وهو واحد فى ذاته لا تكثر فيه[٨] . أما أنه عقل ، فلانك تعرف أن طبيعة الوجود بما هى طبيعة[٩] الوجود غير ممتنع عليها أن تعقل ، وإنما يعرض لها أن لا تعقل اذا كانت فى المادة مع عوارض المادة ، فإنها من حيث هى كذلك محسوسة أو متخيلةٌ . والوجود اذا جُرِّد عن هذا العائق ، وكان وجودا وماهيةً معقولة وكل ما هو بذاته مجرد عن المادة والعوارض المادية ، فبما هو مجرد هو عقل ، وبما يعتبر له أن هويته المجردة لذاته فهو معقول لذاته ، وبما يعتبر له أن ذاته له هو هويته[١٠] مجردةً ، فهو عاقل لذاته .

وثانيتها قوله : ثم قال بعد ذلك : إن[١١] نفس كونه معقولا وعاقلا ، لا يوجب أن يكون اثنين فى الذات ولا اثنين فى الاعتبار . فإنه ليس تحصيل

---

(١) أ ، ر : تعذر .
(٢) د : متساوية لصورة .
(٣) د : – صوره المعلوم .. من كون الاول .
(٤) د : بل .
(٥) د : متغاير للمعلول .
(٦) د : – صورة الغير .. وقابلا لشيء .
(٧) مكرر فى النسخة أ : عقل .
(٨) د : لا يتكثر به .
(٩) د : – طبيعه .
(١٠) د : هويه .
(١١) د : بأن .

الأمرين إلا أن له ماهيةً[1] مجردةً عن ذاته ، وإن[2] ماهيته المجردة له . فكونه[3] عاقلا لذاته ومعقولا ، لا يوجب كثرة ألبتة .

قال المصارع فى فصل سماه " الاعتراض [١٣٢] بالتناقض فى كلامه والنقض لمقصوده ومرامه " : التناقض الأول : قوله فيما يعتبر أنه كذا وكذا ، فقد نص على اعتبارات ثلاثة حتى[4] اثبت كونه عاقلا وعقلا ومعقولا ، ثم قال بعد ذلك إنه لا يوجب ذلك أن يكون اثنين فى الاعتبارات ، فكيف ناقض آخرُ كلامِه أوّلَه ؟

أقول : فرق بين قولنا اثنان فى الاعتبار وبين قولنا له اعتباران اثنان : فان الأول يقتضى التكثر والثانى لا يقتضيه ، بل يقتضى[5] أنه ذو تكثر . وابن سينا قال : نفس كونه معقولا وعاقلا لا يوجب أن يكون هو تعالى اثنين فى الذات ولا أن يكون هو تعالى اثنين فى الاعتبار : ولم يقل إنه لا يوجب أن يكون له اثنان من الاعتبار . الدليل على ذلك قوله فى النتيجة : فكونه عاقلا ومعقولا ، لا يوجب كثرة ألبتةً ، أى فى[6] ذاته . فان ذلك هو المطلوب لا فيما وراء ذلك أعنى الاعتبارات . فاذن لم يثبت على ابن سينا هذا التناقض .

و ثالثها أنه قال : انه مبدأ كل موجود[7] ، فيعقل من ذاته ما هو مبدأ له . وهو مبدأ للموجودات الثابته[8] بأعيانها والموجودات الكائنة والفاسدة أولا بتوسط ذلك أشخاصها . ولا يجوز أن يكون عاقلا لهذه المعقولات مع تغيرها ، بل يعقلُ كل شىء على وجه كلى لا يعزب[9] عنه شىء جزئى ، ولا تتغير ذاته [١٣٣] بتغير المعلوم .

---

(١) أ : ماهيته .

(٢) د : فان

(٣) د : فيكون .

(٤) د : – حتى .

(٥) د : ـ بل يقتضى .

(٦) د : – فى .

(٧) د : كل موجود ووجود .

(٨) د : التامه .

(٩) فى الأصل : لا يعرف .

ورابعها قوله : قال ولا يجوز أن يعلم الأشياء من الاشياء والاَّ كان علمه[1] انفعاليا[2] ، بل الاشياء تعلم منه وتصدر عنه . فلا يجوز أن يرتسم شيء من معلوماته ولا معلولاته[3]، بل ترتسم فيها صورة الوجود بعد أن كان لها امكانُ الوجود . فالإمكان لجميع الممكنات كالمادة لها ، والوجود كالصورة . وواجب الوجود بريء عن طبيعةِ الإمكان والعدم اللذين هما منبعا الشر[4].

قال المصارع : التناقض الثانى قال : هو مبدأ لكل موجود ، فيعقل من ذاته ما هو مبدأ له . وهذا يشعر بأنه أبدع ثم عقل وقال بعده : علمه وعقله فعلى لا انفعالى ، وهذا يشعر بأنهَ عقلَ ثم أبدع .

أقول : كونه مبدأ للأشياء الذى[5] هو إضافة ما للعلة إلى معلولاتها ، ليس هو اعتبار صدور الأشياء عنه الذى هو إضافة المعلول إلى علته . والمبدئية مستلزمةٌ [6] للصدور. ولا يكون[7] الشيءُ مستلزماً لنفسه . وتعقل مبدئية الأشياء يقتضى تعقله للأشياء . فان العلم بالعليةِ حسب العلم بالمعلول ، وتعقله للأشياء واقتضائه[8] لوجود الأشياء ، وهو علمه[9] الفعلى . وليس معنى الإبداع الا اقتضاء[10] وجود المبدعات . فلا عقله إلا[11] إبداعه فى [١٣٤] الحقيقه ، وإن كان الاعتبار مختلفا[12] . وليس للعقل تراخ عن الابداع ولا بالعكس . والاعتبـارات انما لزمت من مقايسته بغيره ، وتكثرها لا يقتضى تكثرا فى الذات . فظهر أن توهم التناقض غلط .

قال : التناقض الثالث : قوله : هو مبدأ كل موجود[13] ، فيعقل[14] من

---

(١) فكان يعلمه .

(٢) د : أفعال .

(٣) د : ومعلولاته .

(٤) د : الشيء .

(٥) أ ، ر : التى .

(٦) أ : متلزمه .

(٧) أ : لا يكون ، ر : ولا لا يكون .

(٨) د : واقتضاه .

(٩) د : علم .

(١٠) د : الاقتصاد .

(١١) د : غير .

(١٢) أ : – مختلفا .

(١٣) أ ، ر : وجود .

(١٤) د : فيفعل .

ذاته ما هو مبدأ له[1] . وقوله : يعقل ذاته بما يعتبر له أن له هويةً مجردةً فقد فسر العقل بالإبداع ، وهو أمر أيجابى . وفسر العقل بالتجريد فى موضع ، [آخر] وهو أمر سلبى ، وهذا تهافت .

أقول: ليس التجريد الا نقض ما عدا الذات ، وليس هو سلب الذات بل سلب ما عدا الذات . والإبداع هو اقتضاء الذات لغيره . وكأنه يقول : عقل[2] ذاته المجردة عن غيره التى هى المبدأ للكل هو ابداعه للكل ، وليس فيه تهافت ولا تناقض . وانما التهافت فيما ذكر أولا أن قوله هو[3] مبدأ كل موجود . فيعقل من ذاته ما هو مبدأ له ، يشعر بأنه أبدع ثم عقل . وقال هنا : هو فسر العقل بالإبداع . فان كان بينهما تراخ ، فكيف جعل الإبداع لغيره[4] ؟ وإن كان هو لغيره ، فلابد أن يكون هو هو . فكيف يشعر بأنه متأخر عن تفسيره الذى [١٣٥] هو هو ؟

ثم إن المصارع اشتغل بالنقض والإلزام بزعمه ، فقال " وأما النقض والالزام عليه أقول : نصصت[5] على اعتبارات ثلاثه فى ذات واجب الوجود ، وفسرت كل اعتبار بمعنى صحيح لا يفهم أحدها من الآخر ، وذلك تثليث صريح ، تعالى الله عن أن يكون ثالث ثلاثةٍ [6] . وليس هذا تشنيعا ، بل الزام التكثر فى ذاته من حيث الاعتبار ، والاعتبار كما لزم النصارى من حيث الأقنوم والأقنوم .

أقول : قوله : نصصت[7] على اعتبارات ثلاث[8] فى ذات واجب الوجود افتراء وبهتان على[9] ابن سينا ، يريد به الزام التكثر فى ذاته . فان ابن سينا نص على اعتبارات ولم يقل انه فى واجب الوجود . والاعتبار مشتق من العبور ، والمراد به أخذ الشيء بالقياس إلى شيء[10] آخر . وذلك الأخذ لا

---

(١) د : – له .
(٢) د : عقول . ولعلها : تعقل .
(٣) د : – المبدأ للكل ... قوله هو .
(٤) د : تفسيره !!
(٥) د : نصفت .
(٦) د : – ثلاثه .
(٧) د : نصفت .
(٨) د : + فى ذلك .
(٩) د : – على .
(١٠) د : – شيء .

يكون إلا أمراً عَرضيّا خارجا عن الذات . فأخذ الاعتبارات[1] المذكورةِ ههنا هو قوله فيما هو مجرد ، وذلك أخذه بالقياس إلى الصور والاعراض الماديات من حيث هو منقوص عنها وعن لواحقها بخلاف الصورةِ والاعراض .

وثانيها ، قوله : وبما يعتبر له أن هويته المجردة لذاته ، وذلك أخذه بالقياس إلى الصور والاعراض[2] المذكورة التى تكون[3] بغيرها ، وهو المادة . وهوية[4] الواجب ليست بشيء غير ذاته وحقيقته [١٣٦] .

وثالثها قوله : وبمِا يعتبر أن ذاته هويته[5] مجردة ، وذلك أخذه بالقياس أيضا اليها فان ذاتها ليسَت لها حقائق مجردة بخلافها . فهذه الاعتبارات هى أخذ هوية الواجب من حيث عدم تعلقها فى هويتها بغيرها ، ومن حيث أن تلك الهوية ليست لغيرها ، فان[6] تلك الهوية تكون لها تلك الهوية . والذات فى الكل ذات واحدة ، والاعتبارات لواحق خارجة عن تلك الذات . وأما النصارى[7] فيجعلون مجموع ثلاث صفات هى : أقنوم الأب وأقنوم الإبن وأقنوم روح القدس الها واحداً . كما[8] تجعل الأشعريةُ مجموع ذات وصفات قديمة إلهاً واحداً .

قال : ولا يغنيه اعتذار عن كثرة الإعتبارات[9] ، بأن ذلك لا يوجب إثنين فى الذات ، لأنّ ما به صح إعتذاره حتى نفى الإثنين ، وهو أن يحصل الأمرين بذاته له ماهية مجردة وهى ذاته ، وأن ماهيته المجردة له ترفع ما به كثرة الاعتبارات فى ذاته . فما له[10] وصفها[11] ثلاث إعتبارات ، ثم رفعها بهذا

---

(١) د : – فاخذ الاعتبارات ويمكن أن تقرأ : فآخر الاعتبارات .

(٢) د : – وثانيها قوله ... والاعراض .

(٣) د : – تكون .

(٤) فى الاصل : وهويته .

(٥) د : هويه .

(٦) أ ، ر : وأن .

(٧) أ : المصارع .

(٨) د : – كما .

(٩) فى النسخه د : كثيرة الاعتبارات ، وفى أ ، ر : كثرة الاعتبار .

(١٠) د : فما باله .

(١١) د : وضعها .

التفسير ، كالنصارى يضعون التثليث فى الأقانيم ويرفعونه بالتوحيد فى الجوهرية .

فيقولون : واحد بالجوهرية ثلاثة بالأقنومية ؟

أقول : إنه أورد ثلاث إعتبارات[1] وصفات [١٣٧] اعتبارية وهى كونه عقلا وعاقلا ومعقولا ، فكذلك بين الإعتبارات ثم بين أنها لا تقتضى كثرة فى الذات . يعنى أنه لا يقول إن الذات مع الإعتبارات جميعا[2] هى واجب الوجود كما قالت النصارى إن جميع الأقانيم الثلاث ذات واحدة . وقالت الأشعرية إن الذات واحدة والصفات ثمانية والمجموع اله .

وابن سينا يجوز إعتبارات وسلوبا لا نهاية لها بمقتضى صفات كلها خارجة عن الذات . فإذاً الفرق ظاهر .

قال : وما زاد ابن سينا فى البيان إلا إشكالاً على اشكال فانه أدرج لفظ الماهية فيه ، فأوهم أن له وجودا وماهيةً أوجب أن تكون مجردة لذاتها ، وتجردها تعقلها ، وتعقلها إبداعها . فإن كان الوجود والماهية[3] والتجريد والعقل[4] والإبداع عبارات ترادفه فليقم بعضها مقام البعض حتى يقال إن التجريد تعقل والتعقل إبداع[5] . وإن كانت العبارات[6] متباينة ، فلتدل كل عبارة على معنى لا تدل عليه العبارة الأخرى ، وذلك تكثر .

أقول : الذات واحدة والاعتبارات مختلفة ، والتكثر ليس[7] فى الذات ، بل فى الاشياء الخارجة من الذات التى تكون الاعتبارات [١٣٨] بحسبها . وأنت تقول : ولله الأسماء الحسنى مسماها واحد[8] ، ولا يقوم بعضها مقام بعض ، لاختلاف مدلولاتها ، ولا توجب كثرتها تكثر الذات .

---

(١) د : – اعتبارات و ...
(٢) د : جميعها .
(٣) د : الوجود الماهيه .
(٤) د : والتعقل .
(٥) د : مكرر من : والعقل والابداع ... حتى : والتعقل ابداع وتضيف هذه النسخه : والتجريد ابداع .
(٦) مكرر فى د : العبارات .
(٧) د : – ليس .
(٨) د : واحدا . ولعلها تقرأ : فسماها واحدا .

قال المصارع : وأقول[1] : من رأيى أنت مطالب من جهة بعض أصحابك باثبات كون[2] الواجب عاقلا ومعلوما[3] معقولا ، وما شرعتَ فى البرهان عليه[4] الا بقولك هو معقولُ الماهيةِ ، فان طبيعةَ الوجود وأقسامه لا تمنع أن تعقل . وهذه مصادرة على المطلوب . فان النزاعَ واقع فيه والخلاف[5] قائم عليه .

أقول : يريد بعض أصحابك قدماء الفلاسفة الذين حكى عنهم ما مَرَّ . والبرهان عليه أن الموجود إن إمتنع لذاته أن يعقل فلم يكن أن يعقل موجودا ، لكن بعض الموجودات معقول .فالوجود لم يمتنع لذاته أن يعقل . ولما[6] حققت ماهية الادراك ، وجدتَ إنها تكون لحصول صورة ما ، أو مع حصول صورة ما[7] ، يوجد عند شىء أو عند آلة لذلك الشىء على وجه خاص بَيَّنوه[8] . فسموا هذه الحالة بالادراك ، وذلك الشىء بالمدرك ، وذات تلك الصورة بالمدرك . ووجود الصورة إما نفس ما هو متحقق فى نفس الأمر ، وإما صورة مساوية لها . وأيضا إما صورة مكتنفة [١٣٩] بالعوارض المادية ، أو مجردة عنها . والمدرك إما ذاتا بغير آلةٍ وإما ذاتا مدرك بآلة . وسموا الصورةَ المجردةَ بالمعقول ، سواء كانت الصورةُ نفس المدرك أو صورتها ، ويدركها من غير آله بالعقل[9] . والعقل[10] والصورة المكتَنفةُ بالعوارض ، محسوسةً أو متخيلةً أو موهومةً ، ويدركها بالحاس[11] أو المتخيل أو المتوهم ، وهو نفس ، وإنما يجردها العقلُ . ولما كان وجود الواجب مجرَّدا ، حكم عليه بأنه معقول .

فهذا البرهان مذكور فى كتبهم . فان لم يقف عليه المصارع ، فذاك اليه .

وأما قوله : هذه مصادرة على المطلوب ، فليس بشىء ، لان المطلوب هو

---

(١) د : – وأقول .
(٢) د : + وأقول .
(٣) أ : ومعلولا .
(٤) د : فعليه .
(٥) د : – فيه والخلاف .
(٦) د : لكن ولما .
(٧) د : – أو مع حصول صورة ما .
(٨) د : بثبوته .
(٩) د : بالعاقل .
(١٠) أ ، ر : والعاقل .
(١١) د : بالحواس .

كون الواجب معقولا • والدليل عليه كون الموجود معقولا • ولم يتمسك فى كون الموجود معقولا بكون الواجب معقولا فلم تكن مصادرةً • ولعله فهم من معنى المصادرة على المطلوب غير ما أشار إليه المنطقيون •فانى وجدتُ جميع المواضع التى ادّعى فيها المصادرةَ لم تكن فيها[1] مقدمةُ مطلوب هى[2] فى المطلوب أو مبنيا على المطلوب •

قال : أولئك الأصحاب يمنعون أن يُعقل وأن يَعقل ، فان التعقل ارتسام العقل بصورة المعقول [١٤٠] فتعالى الحق أن يكون ذا صورة فَيُعقَلْ سواء كانت الصورةُ جسمانيةً أو ماهيةً غير جسمانية • وتعالى الله أن يُعْقل[3] حتَى يكون هو صورة ، بل يكون هو فوق أن يُعلم ويَعلم •

أنت ابتدأت البرهان بأن يُعلم حتى تثبت أن يَعلم ، وهم ناقشوك فى الأظهر ، فكيف تستدل عليهم بالأخص على الاظهر ؟ •

أقول : ما عليه من منع غيره فيما قام له برهان عليه • وأما قوله : ينازعهم أن التعقل[4] ارتسامُ العقل بصورة المعقول ، فتعالى الحق أن يكون ذا صورة فَيُعْقَلْ ، فليس بشىء ، لان المراد بالصورة الهُوية الحقيقه • ولو لم يكن للحق هويةُ ، لم يمكن[5] أن يطلق عليه لفظ هو[6] ولو لم تكن له حقيقةُ ، لم يمكن[7] أن يطلق عليه الحق •

وقوله : وتعالى[8] أن يُعْقَل حتى يكون هو ذو صورة أيضا ، ليس بضار اذا كانت الصور[9] غيره فاذا اعتبر مع غيره يكون هو وغيره ، ولا يضر ذلك فى توحيده • وابن سينا لم يستدل بالأخفى على الأظهر ، لأنه أقام البرهان

---

(١) د : – فيها •
(٢) د : – هى •
(٣) د : أن لا يعقل •
(٤) د : العقل •
(٥) د : يكن •
(٦) د : وهو •
(٧) د : يكن •
(٨) د : وقوله تعالى •
(٩) د : الصورة •

على أن كل موجود فله لذاته يمكن[1] أن يعقل . والحكم العام أظهر من الحكم الخاص .

ثم استدل بمعقوليته على عاقليته بكون هويته له . ولا شك أن تعقل هذا أدق من الأول . ثم قال : ثم دع كلامهم خلف قافٍ ، وارجع إلى ما هو شافٍ كافٍ .

أقول : ما أبرد هذا السجع الخالي عن الفائدة ، وإنما يردد[2] أمثاله عن عادته المستفادة من صناعة التذكير ، فانهم يكثرون من الأسجاع[3] . وقد قيل : من كثر كلامه كثر سقطه[4] [١٤١] . قال : إنك أخذت الوجود بالعموم والتواطؤ موضوعا ، وحكمت عليه حكما عاما محمولا . فمن قال إن الوجود يطلق على واجب الوجود[5] وعلى غيره بالاشتراك أو بالتشكيك ، الذى هو فى حكم الاشتراك ، لا يسلم عموم هذا الحكم . وهذا[6] كمن حكم على العين بأنها باصرةٌ ، لا يسلم له تعميم هذا الحكم فى قرص الشمس .

أقول : لمّاً لم يفهم الرجل معنى التشكيك ، جعله بأنه[7] فى حكم التواطؤ ، وألزم منه التركيب ، وتارةً فى حكم الاشتراك فى منعه الحمل[8] على ما تحته بما حمل[9] عليه .

وأما كون الوجود مشتركا ، فمذهبه ومذهب الاشاعرة والنفاة من المتكلمين وذلك لا يكون حُجَّةً على ابن سينا ، ولم[10] يقم له ولا لهم برهان عليه .

قال : وأنت وإن اعتقدت[11] فى الوجود نوع عموم ، فقد أخرجته فى حق

---

(١) أ ، د : ممكن .

(٢) د : يورد .

(٣) د : السجع .

(٤) د : نقطه .

(٥) د : – يطلق على واجب الوجود .

(٦) أ ، ر : – هذا . وقد أضفنا الواو من عندنا .

(٧) د : فانه .

(٨) د : يحمل .

(٩) د : جهل .

(١٠) د : ولا .

(١١) فى الاصل : أعقدت .

واجب الوجود عن سائر الموجودات إخراجاً أبعد تباينا من العين وقرص الشمس ، فما أنكرت أن هذا الحكم لا[1] يعم عموم سائر الموجودات .

أقول : إنه لم يجعل [١٤٢] فى الوجود العام هذا البعد ، انما جعل فى أقسامه .وذلك أن البعد يكون بين اثنين[2] ، ولا يعقل فى شىء واحد بعدد تباعد الأقسام ، لا يقتضى منع حمل ما يحمل على المشترك عليها .

قال : وشىء آخر : وهو[3] أنك انتصبت لاثبات أن يعقل ، وتصديت لبيان أنه لا يمتنع أن يعقل ، وإذ[4] لا يمتنع ، لا يجب إن يعقل ما لم يفرق[5] به دليل آخر .

أقول : يكفى فيه افتراق مقدمة أخرى ، وهو أن كل ما أمكن فى واجب الوجود وجب ؛ لان خروج[6] ما أمكن إلى الفعل[7] ليس بمحال ، وهو تأثر ما فى الخارج مما يخرجه من القوة إلى الفعل[8] . لأن الشىء بذاته يستحيل أن يخرج من القوة إلى الفعل[9] ، وتأثر الواجب من غيره محال . وهذا البيان قد فرغ عنه .

قال : وإذا وجب[10] أن يعقل ، لا يلزمه[11] منه أن يعقل[12] ، فلابد من الدليل الآخر ، وما سمعنا منك دليلا إلا قولك : وإنما يعرض لها أن لا تعقل إذا كانت فى المادة .

قيل : وليس العارض مقصورا على الكون فى المادة ، بل ربما[13] يكون عارضٌ آخر .[14]

---

(١) د : + من الباصرة .
(٢) د : شيئين .
(٣) د : – وهو .
(٤) أ ، ر : واذ .
(٥) لعلها يقرن به أو يعترف به .
(٦) د : خرج .
(٧) د : العقل .
(٨) د : العقل .
(٩) د : العقل .
(١٠) د : واجب .
(١١) د : يلزم .
(١٢) د : – يعقل .
(١٣) د : انما .
(١٤) د : – آخر .

أقول : هذه المطالبة بالدليل تليق بالمقام الاول أيضا [١٤٢] دون الثاني . وقد ذكرنا فيما مر أن أثبات[١] التعدد والتشخص للمعنى المعقول الواحد هي المادة ولواحقها من الزمان والمكان ، الموجبة لتغير ذلك المعنى المعقول عن[٢] أن يكون معقولاً ، ومن[٣] أن يمكن أن يُحَدّ أو يرسم أو يقام عليه برهان أو لا يدرك الا بآله مناسبة لها مثل حس أو خيال أو وهم ، والعوارض التى لا تجعل المعنى متكثرا ولا متغيرا ، تخرجها عن[٤] المعقولية . فان المعانى المعقولة المؤلفة[٥] المجتمعة من معانٍ أخر ، معقولة . اذ كان هكذا انحصرت الموانع عن المعقوليه فى الكون فى المادة والانكشاف بعوارضها[٦] المذكورة . وهذا[٧] مما لا يصل تفطن أمثال المصارع اليه ، لانه لا يأتى البيت[٨] من بابه بل يأتيه من ورائه .

قال : وكما أن المحسوس يرتسم[٩] فى العقل من حيث هو محسوس ، أى فى مادة ، كذلك المعقول لا يرتسم فى الحس من حيث هو معقول ، أى[١٠] لا فى مادةٍ . فمن يتعالى[١١] جلاله عن الارتسام بشىء ، يتعالى[١٢] أيضا عن ارتسام شىء فيه .

أقول : أما الحكم بان المحسوس لا يرتسم فى العقل ولا المعقول فى الحس ، فصحيح . وأما ما أورده[١٣] فى موضع النتيجة فليس بنتيجة لذلك ، وإنما هو تمثيل خطابى غير مسلم أورده فى موضع ايراد النقض على [١٤٤] من يقول : ليس المانع لكون الشىء معقولا[١٤] غير المادة .

---

(١) د : الأسباب .
(٢) د : - عن .
(٣) د : وعن .
(٤) د : - عن .
(٥) د : + اذن .
(٦) فى الاصل : والالساق بعوارضها !!
(٧) د : هذا .
(٨) د : فى البحث .
(٩) لعلها : لا يرتسم .
(١٠) د : - أى .
(١١) د : ويتعالى .
(١٢) د : ويتعالى .
(١٣) د : - ما .
(١٤) د : + لا .

قال : كما لا يدرك الشيء لشدة خفائه[1] ، كذلك لا يدرك لشدة ظهوره .

أقول : إن أراد بالادراك الحس فمسلم[2] ، والا فهم[3] . فلم يكن المانع هو المادة أو علائق[4] المادة ، فبطل قوله إن طبيعة الوجود بما هى طبيعة الوجود ، لا يمتنع عليها أن تعقل ، وبطل حصر الموانع فى المادة وعلائقها ، وعاد الطلب جذعا ، والدست قائم بينك وبين أصحابك إلى أن تصل إلى الكلى والجزئى .

أقول : بأى نقض أوردت عليه أن المانع ليس هو المادة وتوابعها فقط حتى أوردت هذه النتيجه ؟ ومن أى دليل أوردت بطلان كون طبيعة الوجود ممكنة التعقل ؟ وهب أنك أوردت نقضا ، فلم ترد بذلك ايراد مانع آخر ينضاف إلى المادة فلا يبطل به كون طبيعة الوجود ممكنةَ التعقل ؟ واذا أقيم البرهان الذى أشرنا إليه ، لا ينبغى للطلب إليه وجهُ أصلا ، ولم يبق للطالب[5] دست فإلى[6] حديث الكلى والجزئى .

قال : وربما يتمسك أولئك القوم [١٤٥] بأن قالوا : لو كان لاعلم يخلو من أحد أمرين ، إما أن يكون كليا أو جزئيا .[7] ولو كان كليا ، لما تصور أن يكون فعليا . فان المتكون بالكلى يجب أن يكون كليا ، كما أن المتكون بالعلم الجزئى يجب أن يكون جزئيا . ولا كلى فى الاعيان ألبتة . فما به حدث لم يحدث على الوجه الذى أحدث[8] به ، وما أحدث به لم يكن على الوجه الذى حدث . وإن كان علمه جزئيا ، وجب أن يتغير بتغير المعلوم ، فان العلم بأن سيقدم[9] زيد ، لا يبقى[10] مع العلم بأن قَدِم . هذا[11] الجواب عن هذا الشك .

---

(١) فى الاصل خفاء . (٢) أ : فسلم .

(٣) د فمم ، وفى الاصل : يسون . هكذا ولعله يقصد : إن اراد بالادراك الحسى فسلم ما لا يفهم .

(٤) د : عقلايق !! (٥) د : الطالب

(٦) أ ، ر : جان . وقد تقرأ فى النسخه ر : فإلى وهذا ما اثبتناه فى المتن .

(٧) د : – يتمسك أولئك . . . . كليا أو جزئيا و . .

(٨) د : حدث . (٩) فى الاصل : مقدم .

(١٠) د + : مع يبقى . (١١) د : فما .

أقول : أراد[1] بأولئك القوم قدماء الفلاسفه ، فاحتال ببنائهم حيلةً أخرى ، وذلك أن المصارع لا يذكر من حيل[2] المصارعة كالشعرية وغيرها .

وجوابه أن علمه يكون[3] كليا ويكون جزئيا ولا منافاة بينهما ، اذ هو عالم بكل ما يصح أن يعلم .

وقوله : لو كان كليا[4] ، لما تصور أن يكون فعليا ، لأن الصادر عنه يكون كليا . ولا كلي في الأعيان بناء على قواعده الباطله . فإن الكلى الطبيعى موجود قبل الكثرة وبعدها .

وقوله : وإن كان َعلمه جزئيا ، وجب أن يتغير بتغير المعلوم أيضا ، مستدرك . فانه[5] ليس كل جزئى متغيرا . فان العقل [١٤٦] الأول جزئى ، وليس بمتغير . والجزئى الذى يتغير هو الجزئى الزمانى من حيث هو زمانى ، وليس هو ما يصدر عنه تعالى بغير واسطة ، إنما يصدر عنه بوسائط ، وعلمه به يكون جاريا مجرى وجوده عنه ، فان العلم بوجود العلل يقتضى وجود معلولاتها[6] ، وهلم جرا إلى المعلولات الأخيرة .

قال : ونحن نقول : قولك بأن الأول بما هو مجرد عن المادة عقل ، فالتجريد عن المادة كليةً كالتنزيه عن الجسمية ِ وكالتقديس عن سمات الجواهر والأعراض ، فلم قلت إنه اذا لم يكن فى مادة وجب أن يكون عقلا أى علما وعالما . وهذا لأن التجريد عن المادة صفةٌ سلبيةٌ ، وسلبُ المادة عن الشىء لم[7] أوجب كونه علما أو[8] عالما أى عقلا[9] وعاقلا ، وهو كسلب ما لا يليق بجلاله ، لم يوجب ولا يوجب كونه عالما[10] ، أسباب كونه علة لها .

---

(١) د : أفاد .
(٢) د : – ببنائهم ..... من حيل .
(٣) : – يكون .
(٤) د : – كليا .
(٥) د : فان .
(٦) مكرر : يقتضى وجود معلولاتها .
(٧) د : ثم .
(٨) د : و .
(٩) د : عقله أو .
(١٠) د : – ولا يوجب كونه عالما .

أقول : قد ثبت فى الأول أنه تعالى لا يجوز أن يكون فيه شىء بالقوه . وقد ثبت أنه وجود محض . فاذا انضاف إليه التجريد عن المادة[1] ، أوجب كونه عقلا ، وباقى كلامه بغير فائدةٍ .

قال : ثم يقول : [١٤٧] أثبت اعتبارات فى الواجب بذاته من كونه عقلا وعاقلا ومعقولا ، وأثبت اعتبارات فى العقل الأول من كونه ممكنا بذاته واجبا بغيره ، وهو أيضا عقل محض لأنه مجرد عن المادة . وعاقل ومعقول لذاته ، لان عقليته[2] له ذاتيه ، وماهيته له لا[3] من غيره[4] . والذى اكتسب من غيره وجوده[5] لا ماهيته . فان كانت تلك الاعتبارات لا توجب كثرةً فى ذات الوجود ، فلم أوجبت الكثرة فى ذات العقل الأول والسلب كالسلب والاضافة كالاضافة ؟ وإن أوجبتَ الكثرة فى ذات العقل الأول[6] ، فلتوجب فى ذات واجب الوجود . ويلزم على ذلك أن تضاف الأعيان الكثيرة إلى واجب الوجود ابداعا واختراعا ، ولا يوجب صدورها عنه كثرة ما[7] ، اذ لا يضاف إلى العقل الأول[8] كما لا يضاف إلى واجب الوجود . وهذا مما لا جواب له قطعا .

أقول : كان المصارع يوسوس فى بعض الأوقات ، وهذا قد ذكره غير مرةٍ فى باب كيفية صدور الأشياء من الاول تعالى ، وليس له تعلق بمسأله العالمية ، فكرره ههنا[9] من غير فائدةٍ . وقد ذكرنا له جوابا فى كل موضع أورده ، فلا وجه لاعادته[10] .

قال : وأما قوله : وهو مبدأ كل موجود ، فيعقل من ذاته [١٤٨] ما هو

---

(١) د : – انه تعالى لا يجوز . . . التجريد عن المادة . وتضيف هذه النسخه : من كونه ممكنا بذاته واجبا بغيره ، وهو أيضا عقل محض لانه مجرد عن الماده .

(٢) د : عقله .

(٣) د : – لا .

(٤) د : + وجوده لا من غيره .

(٥) د : – من غيره وجوده .

(٦) د : – والسلب كالسلب . . . . العقل الاول .

(٧) د : – ما .

(٨) د : – الاول .

(٩) د : تنبيها .

(١٠) د : لاعاد .

مبدأ له . فالسؤال عليه : أنه عقل ثم أبدع ، أم أبدع ثم عقل أم عقل وأبدع[1] معا ، أو كان عقله إبداعا وإبداعه عقلا ؟

فان قال : عَقَلَ ثم أبدع ، لزم أن يكون المبدع[2] شيئا أو تقدير شيء حتى يبدعه ، وتعالى عن[3] أن يكون معه شيء أو تقدير شيء .

وإن قال : أبدع ثم عقل ، لزم أن يكون عقله انفعاليا لا فعليا .

وإن قال : عقل وأبدع معا ، فلم يبدع ما عقل ، ولم يعقل ما أبدع[4] . ويطل قوله : فيعقل[5] من ذاته ما هو مبدأ له .

أقول : بطلان[6] هذه الأقسام لا يبطل قوله : يعقل[7] من ذاته ما هو مبدأ له إذا كان الحق عند ابن سينا ما يقول[8] المصارع . فقوله هنا : ويطل قوله ، باطل .

قال : وإن قال : عقله[9] ابداعه ، وابداعه عقله ، وهذا مذهب الرجل . فتلزم[10] عليه أشياء منها : أن العقل والإبداع ، وإن كانا مترادفين ، فليقل أبدع ذاته ، بمعنى أنه عقل ذاته .

أقول : ليس يجب من كون عقله إبداعه ، وإبداعه عقله ، كون الاسمين مترادفين . فان الاسمين يشتملان على ذات مع الاعتبارين ، والعقل أعم من الإبداع ، فانه يعقل ذاته ويعقل غيره ولا يبدع الا [١٤٩] غيره .

قال : ومنها[11] أن العقل قد يكون كليا وقد يكون جزئيا . فليقل[12] إن الإبداع قد يكون كليا وقد يكون جزئيا .

---

(١) د : – وأبدع .
(٢) أ ، ر : المبدأ
(٣) د : – عن .
(٤) د : ابداع .
(٥) د : فيقل .
(٦) د : + لأن .
(٧) د : تعالى .
(٨) د : سيقول .
(٩) د : علقه .
(١٠) أ : فتكون .
(١١) والمقصود هنا الالزامات .
(١٢) د : فليعقل .

أقول : العقل بمعنى المعقول قد يكون كلياً وقد يكون جزئيا.وأما ، العقل بالمعنى المطلق على الأوّل ، لا ينقسم بالكلى والجزئى . وهذا الغلط من باب اشتراك الإسم .

قال : ومنها : أنه يبطل قوله انه مبدأ كل موجود ، فيعقل من ذاته ما هو مبدأ له ، فان تقديره يكون يعقل كل موجود ، فيعقل ما هو فاعل له ، وهذا تهافت .

ومنها : أنه يبطل[1] قوله : إنه يعقل الموجودات التامة بأعيانها والكائنة الفاسدة بأنواعها ، وبتوسط ذلك أشخاصها . فان الأنواع[2] والأشخاص تبدع ، وأما الأنواع فتعقل ولا تبدع[3] .فلو كان العقل والإبداع مترادفين بحيث يقوم أحدهما مقام الآخر ، لأبدعت الأنواع من حيث هى أنواع على الوجه الكلى[4] كما عقلت على وجه كلى . وليس هذا مذهب الرجل .

أقول : أما[5] قوله : الأنواع لا تبدع ، يقتضى[6] إما كون الأنواع أعداما أو كونها واجبا بذواتها ، أوكونها[7] كائنات فاسدات [١٥٠] ، فان ما لا يبدع يكون أحد[8] هذه الأقسام .

وأما قوله : ليس ذلك مذهب الرجل ، فافتراء محض . فانه يقول يبدع[9] الأنواع من حيث هى كليات معقولة فى العقل ، ومن حيث هى طبائع فى الأعيان فى خارج العقل .

قال : ثم قال ، يعنى ابن سينا : ولا يجوز أن يكون عاقلا لهذه المتغيرات مع تغيرها .

---

(١) أ ، ر بطل .
(٢) د . أنواع .

(٣) واضح أن ثمه خطأ هنا حيث يذكر أن الانواع تبدع فى البدايه لكنه عاد وقال انها تعقل ولا تبدع ... والمعنى الذى يستخلص من ذلك هو أن للنوع وجودا ذهنيا فحسب أما الاشخاص فلها وجودها العينى .

(٤) د : على وجه .
(٥) د : واما .
(٦) أ : يقتض .
(٧) د : – أو كونها .
(٨) د : + يكون .
(٩) ر : مبدع .

أقول انما ذلك لأن[1] المتغيرات ، من حيث هي متغيرة ، ليست بمعقولة . وقد اعترف المصارع بأن ما لا يكون معقولا ، لا يدرك[2] بالعقل .

ثم قال : اذا جاز أن يكون مبدءا للموجودات التامة[3] بأعيانها ولم يتكثر[4] بتكثرها ، جاز أن يكون عاقلا للمتغيرات ولا يتغير بتغيرها .

أقول : صدق ، ولكن المتغيرات المعقولة لا تتغير . فلا يلزم من تغيرها تغير عاقلها[5] .وأما المتغيرات فليست معقولةً ، فكيف تُعقل ؟

قال : على أن[6] مذهب الرجل يخالف ما ذكرناه . فانه ليس مبدءا للموجودات الثابته بأعيانها معا الا بتوسط العقل الاول [١٥١] . فهو مبدأ لشئ واحد ، وعاقل لشيء واحد ، وبتوسط مبدأ[7] وعاقل للموجودات الثابتة بأعيانها والأنواع والأشخاص . كذلك فانه يعقل الأنواع وبتوسط العقل[8] الأشخاص . فنسبة[9] الموجودات التامه التى هى المفارقات الى العقل الأول كنسبة الأشخاص إلى الأنواع ، إلا أن النوع لا يمكن أن يوجب بنوعيتة ثم توجد الأشخاص ، ويمكن أن يعقل[10] العقل بنوعيته ثم يعقل الاشخاص ، وهذا فرق ظاهر بين[11] الإبداع والتعقل .

أقول : لو كان[12] الرجل قال إنه مبدأ للموجودات معا ، عاقل لها معا ، لكان ما ذكره مخالفاً لمذهبه ، لكنه قال هو مبدأ للكل . وذلك يحتمل أن يكون بلا واسطة ، ويحتمل أن يكون بوسائط ويحتمل[13] كليهما .

---

(١) د : إن .
(٢) ر : يدرك .
(٣) د : الثانيه وقد تقرأ الثابته .
(٤) د : – يتكثر .
(٥) د : – من تغيرها . ونجدها تقول : فلا يلزم تعلقها .
(٦) أ ، ر : – أن .
(٧) د : مبدع .
(٨) د : تعقل .
(٩) د : فيشبه .
(١٠) د : يوجد .
(١١) د : من
(١٢) د : كانت .
(١٣) د : – أن يكون بلا واسطه .... ويحتمل .

وأما قوله : نسبة المفارقات إلى العقل الأول كنسبة الأشخاص إلى[1] النوع ، فمن الخطابيات الشعرية . وأى نسبة هذا ؟ فان العقل الأول لا يحمل على المفارقات ، والنوع يحمل على الاشخاص . والمفارقات محصورة والأشخاص غير محصورة ، وهذا من جُملةِ هَوَساته .

وقوله : النوع لا يمكن أن يوجد بنوعيته ، قول باطل قد مر فساده .

والفرق بين الابداع والعقل [١٥٢] ليس يعرف من ههنا ، بل قد مر بيانه .

وأما قوله : بل يعقل كل شئ على وجه كلى لا يعزب عنه شيء جزئى ، فلأنه لما علم أن العلم بالجزئيات يتغير بتغير الجزئيات ، والعلم بالكليات الفاسدات كذلك[2] ، تخلص من ذلك بالفرار إلى إثبات العلم بالكليات[3] والجزئيات التى[4] تندرج تحت الكليات ضرورةً وتبعا[5] . ومثال ذلك العلم[6] بأن سيكون كسوف معين فى وقت مخصوص ، لا يكون علما[7] بالكائنات وقت الكسوف ولا بالذى مضى من الكسوف ، فلابد وأن يتغير العلم بتغير المعلوم[8] أو يكون علم آخر[9] غيرَ العلم الأول ، لكن العلم بأن[10] القمر اذا كان فى برج كذا والشمس فى مقابلته فى برج كذا مع سائر الأسباب التى توجب الكسوف ، فلا بد وأن يكون كسوف . فهذا علم[11] كلى لا يتغير ، وهو قبل الكسوف وحالة الكسوف وبعد الكسوف على وتيرة واحدة . فظن ابن سينا أنه بمثل هذا المثال يتخلص عن إلزامه[12] التغير ، ولا خلاص[13] ولات حين مناص .

---

(١) د : وإلى .

(٢) ليس ثمه كليات فاسدات ذلك ان الفساد يقع على الجزئى لا على الكلى ويبدو أنه لم ينتبه إلى أن ثمة فرقا بين الكلى وبين الكل فنحن نوافقه على أن الكل فاسد لكن الكلى باق ثابت .

(٣) د : الكائنات . (٤) د ، و : – التى . (٥) د : – و .

(٦) د : العالم . (٧) د : + عالما .

(٨) د : العلم . (٩) د : – آخر .

(١٠) د : – بأن . (١١) د : على .

(١٢) د : – الكسوف وبعد الكسوف . . . عن الزامه . (١٣) د : ولا خلاف .

أقول : المصارع لم ينقل مذهب ابن سينا على وجهه ، لأنه لم لم يفهمه .
فان مذهب ابن سينا : أن الحكم بأن ما مضى شيء والآن شيء وسيكون شيء لا يصلح أن يكون في زمان بعينه بغير علية[1] الزمان ، فيكون بعضُه ماضيا فانيا وبعضُه بالقياس إليه حاضرا وبعضُه لاحقا [١٥٣] آتيا اليه . وكل شيء زماني يكون بالنسبه إليه على بعد مخصوص[2] . وهذا كمن يكون في مكان بعينه ، فبعض الكائنات[3] قد تكون قُدّامه وبعضُه خلفه وبعضه تحته . وكل شئ مكاني يكون منه على وضع بعينه لا يشاركه فيه[4] غيره .

وأما[5] من لم يكن زمانيا ولا مكانيا وكان مطّلعا[6] على جميع الزمانيات والمكانيات ، يعلم[7]أن أى زمان يتقدم زمانا آخر وكم البعد بينهما . وأنه بالقياس إلى زماني ما[8] ، لم يكن من الزمانيات ماض[9] وكم[10] حاضر وكم مستقبل وكذلك في المكانيات يعلم أن كل مكاني أين يكون وكل مكاني آخر[11] غيره يكون معه على أي وضع . والأول تعالى عن أن يكون زمانيا أو مكانيا[12] . ولما كان مبدءا للكل ، حصل في علمه أن جميع الجزئيات الزمانية من الازل وإلى الابد[13] ، وجميع الموجودات المكانية من المحيط[14] إلى المركز كيف حالها ونسبتها إلى غيرها ، ووقت وقوعها وموضعه ، بحيث لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في السماء ولا في الارض ، ولا آناً واحدا من الآنات التي لا نهاية لها ، ولا كسوف واحد من الكسوفات التي تقع بلا نهاية ولا غير ذلك . وهذا العلم لا يتغير بفوائت[15] [١٥٤] شيء وحضور آخر فلا [16] تتغير نسبته[17] في الوضع

---

(١) د : علة .
(٢) د : خصوص .
(٣) د : المكانيات .
(٤) د : في .
(٥) د : أما .
(٦) د ، ر : مطلقا .
(٧) د : أن يعلم .
(٨) د : + كم .
(٩) د : + و .
(١٠) د : – و .
(١١) د : اخره .
(١٢) د : ومكانيا .
(١٣) أ ، ر : والأبد .
(١٤) د : – من المحيط .
(١٥) د : بفوات .
(١٦) أ ، ر : ولا .
(١٧) د : نسبة .

المكانى[1] فهذا هو المراد من العلم بالجزئيات على الوجه الكلى ، لا ما يذهب إليه المصارع[2] من أنّ من عرف الانسان عرف زيدا وعمروا ، فان ذلك العلم لا يتعلق بزمان زيد ولا بمكانه ولا بنسبته إلى سائر الموجودات الزمانية أو المكانية[3] . فهذا مذهب ابن سينا وغيره من الحكماء .

وأما نفى العلم بالجزئيات المتغيرة من حيث هى متغيره عنه تعالى[4] فليس بسبب يرجع إليه تعالى ، لأن الجزئيات المتغيرة من حيث هى كذلك ، ليست بمعقولة وإنما هى محسوسةٌ أو فى حكم المحسوسات من المتخيلات والمتوهمات . ونفى الاحساس عنه تعالى ، لايوجب نقصانا[5] فى علمه ، ولذلك حكم بهذا النفى . وليستقم النظر كل من طالع هذا الكتاب فى كلام المصارع وفى مذهب ابن سينا حتى يعرف أنه هل يقدر على ايراد الزام على من لم يفهم كلامه ، وهل يستطيع أن يصارعه فى مثل هذه الدقائق ، ثم ليحكم[6] بما يقتضيه عقله .

قال : فليقم المجلس العالى مخدومه النظر فى الالزمات التى اوردها عليه[7] والمطالبات التى الجمه[8] بها . فليعلم أن جميع ما عوّل عليه مسلمات ومشهورات لا يقينيات ، والقضايا المشهورة لا تنتج اليقين [١٥٥].

اقول : المشهورات ما يفهمه ويعترف به الجمهور ، وما اورده ابن سينا مما لا يفهمه المصارع مع دعواه العظمة[9] فى العلوم العقلية ولا مخدومه[10] ،

---

(١) د : – المكانى .

(٢) د : – فهذا هو .. اليه المصارع .

(٣) د : – ولا بنسبته إلى ... أو المكانيه .

(٤) د : – تعالى .

(٥) د : نقصا .

(٦) د : يحكم .

(٧) د : عليه فيها .

(٨) د : الجهة .

(٩) أ ، ر : العظيمة .

(١٠) المعنى هنا غير مفهوم ، فهل تقرا : ولا مندوحه .. وقد يقصد أن أقوال ابن سينا يصعب على المصارع وعلى سادته فهمها .

فكيف توهمه[1] العوام حتى يعترفوا به . وهذا الكلام لم يصدر منه[2] إلا عن وقاحة[3] لا غاية وراءها .

قال[4] : توجهت عليك المطالبة باثبات كونه تعالى عالما لا من طريق المتكلم ، فانه يستدل بالإحكام والإتقان فى الجزئيات وأنت تقول إنه لا يعلم الجزئيات الا[5] تبعا وضرورةً وهو لا يصلح للاستدلال[6] به ، فان من طبع خاتما منقوشا على شمعة وظهر فيها النقش لم يستدل بحسن النقش على علم الطابع ، فربما لا يكون عالما بالنقش بل النقش قد حصل منه ضرورة وتبعا للطبع والناقش . غير أن الطابع[7] كان فى مقام المطالبة من طريقتك[8]

اقول : قد ضاهي كلامه كلاَم المتكلم حيث قال : الموجود بما موجود إما أن يعقله[9] الأول تعالى ، أو يمتنع أن يعقله أو يمكن أن يعقله . كما قال المتكلم : كل ما يصح أن يعلم ، فاما أن يعلمه[10] ، اولا يعلم شيئا منه ، أو يعلم بعضَه ولم يعلم بعضَه ، ثم انهما بفساد[11] القسمين اثبتا تعقله للجميع وعلمه بالكل [156] .

وقوله : وأنت لا تقول إنه[12] يعلم الجزئيات الا تبعا وضرورةً[13] ... إلى آخر كلامه من مثال الطابع وغيره ، دال على أن ما فهم من قول ابن سينا أنه يعلم الجزئيات على وجه كلىّ ما أشرت إليه .

وليت شعرى أجميع ما فصله أرسطاطاليس من الإحكام والإتقان الموجودة فى أعيان[14] الموجودات المفارقه والماديه

---

(1) أ ، ر : توهم .
(2) د : – منه .
(3) د : د قامة !!
(4) د : + فاقول .
(5) د : والا .
(6) د : لا يصح الاستدلال .
(7) أ : الطبائع .
(8) د : وطريقك .
(9) د : يعقل .
(10) د : يعلم .
(11) د : ففساد .
(12) أ ر : – انه .
(13) أ ، ر : – وضرورة .
(14) د : الاعيان .

وكيفية[١] الاشياء المتوجهة إلى غاياتها ، وشرح أحوال الأجسام البسيطة والمركبة ، وخواص المعادن ، وأفاعيل النفوس النباتية والحيوانية ، وما ذكره جالينوس فى كتب التشريح ومنافع أعضاء الحيوان ، وما أورده بطليموس من فوائد[٢] رصد[٣] الأجرام العالية وحركاتها المختلفة إلى غير ذلك مما يطول شرحه ، استدلوا بها على عدم علم[٤] بارئها[٥] وخالقها أم على علمه ؟ أليس جميع ذلك استدلالا[٦] من الإحكام والإتقان على علم من أحكمها[٧] واتقنها ؟ أليس المتكلمون يأخذون عنهم ما يأخذونه من شرح الإحكام والإتقان ؟ وكيف حكم هذا الرجل باختلاف طريقهما[٨] أما كان ذلك من جملة مذهبهما ؟

ثم إن الرجل - اعنى ابن سينا - يقول : العلم بالعلة يوجب العلمَ بالمعلولات ، وان الممكنات باسرها ، مستندةٌ فى سلسة المعلولات والعلل إلى الأول تعالى . أترى يقول [١٥٧] بأن الجزئيات الزمانية ، من حيث هى زمانية ، ليست بموجودة أم ليست بممكنه ، أم هى مستندة إلى غير الأول تعالى ، أو لا يكون موجبا للعلم بالمعلول ؟ فإنه إن أنكر علمه تعالى بها[٩] لزمه أحد هذه الامور ، وليس هذا مما يخفى على مثله . لابل[١٠] يعلم[١١] تعالى جميع[١٢] الممكنات . قال : فى الجزئيات يحتاج إلى لطف قريحة حتى يفهم كيف يكون العلم بالجزئيات الزمانية عند من لا يكون زمانيا .

قال : ونتخطى[١٣] عنه فى البيان ، فلنبدأ ونقول : سلمت كونه عالما أى

---

(١) د : + مادة .
(٢) د : - من فوائد .
(٣) فى الاصل : نضد !!
(٤) د : - علم .
(٥) ف : + على عدم بارئها .
(٦) د : واستدلالا .
(٧) د : احكامها .
(٨) د : طريقتها .
(٩) أ ، ر : بما .
(١٠) د : + لعله .
(١١) ر : يعلمه .
(١٢) فى الاصل : بجميع .
(١٣) أ ، ر : ونتخطاه .

عقلا وعاقلا وقلت صدقت ، فقلنا نعم ، فلم قلت إن العلم على وجهين : كلى وجزئى ؟ واذا لم يجز أن يكون جزئيا يجب أن يكون كليا ؟

أقول : هذا فاسد ، والصحيح أن نقول : لم قلت إن[1] الإدراك يكون لما يتغير : إما أن يكون من حيث يتغير ، وإما أن يكون من حيث لا يتغير[2] حتى كان يكون[3] بمنزلة من يقول : إدراك المحسوسات إما باحساسها او بالعلم بها . ومن يدركها بلا آله لا يحس بها[4] بل يعلمها . فإنه لو قال على الوجه الصحيح ، لكان جوابه فى ضمن سؤاله .

قال : وما انكرتَ على من أثبت[5] علما [١٥٨] وراء القسمين ، وهذا كمن يقول : العلم إما تصور[6] وإما تصديق . فيقال إن علم[7] واجب الوجود[8] ليس بتصور ولا بتصديق[9] أو يقال العلم أوّلى ومكتسب ، فيقال : لم تنكر على من يثبت علما غير[10] أولى ولا مكتسب ؟

أقول : أنكر ألف إنكار من يقول ليس وراء القسمين من المتناقضين قسم ، فانه قال : العلم بالمتغير إما أن يكون من حيث هو متغير أولا يكون .

وأما قوله : العلم إما تصور وإما تصديق ، فقد غلّطه اللفظان الواقعان بالإشتراك على غير المراد منهما . ولو قال : العلم إما أن يكون مشتملا على حكم أولا يكون ، لم يخرج علم[11] واجب الوجود منهما . وكذلك فى الأوّلىّ والمكتسب : لو قال : تعقل الشىء الموجب[12] تعقل[13] غيره إما أن لا يكون بواسطة تعقل آخر ، أو يكون لما اشتبه عليه ، ولم يذهب إلى علم خارج عنهما .

---

(١) د:-إن .

(٢) د : + وإذا استحال أن يدرك من يتغير ما يتغير من حيث يتغير فهو مدرك من حيث لا يتغير .

(٣) د : - يكون .

(٤) د : - ومن يدركها بلا آله لا يحس بها .

(٥) د : يثبت .

(٦) د : - اما تصور .

(٧) د : - علم .

(٨) د : الواجب .

(٩) د : أ ، ر : تصديق .

(١٠) د : غيره .

(١١) د : على .

(١٢) د : - وكذلك فى .. الشىء الموجب .

(١٣) د : لتعقل .

قال : ويكفى من حكم[1] النظر تحقيق المطالبة دون المثال ، لكن اوردت المثال احتزازا عن وصمة[2] المراء والجدال .

أقول : لو لم يورد المثال ، لم يظهر على صاحبه هذا [١٥٩] الظهور . وأما الاحتزاز عن[3] وصمة المراء والجدال ، فكيف يحصل بايراد المثال :ولله در من اورد الأشياء على الوجه الصحيح .

قال : على انى أتخطى عنه قليلا فأقول : إن كان تغير المعلوم اوجب تغير العلم[4] فتكثر المعلوم اوجب تكثر العلم حتى يلزم أن تتكثر الذات بتكثر المعلومات ، أو تتحد معلوماته[5] حتى لا يعلم[6] الا معلوما واحد ، كما لم يبدع إلا عقلا واحدا[7] ، وبتوسطه يعلم سائر المعلومات على اللزوم والاستتباع ، كما بتوسط مبدع واحد[8] توجد[9] سائر الاشياء على اللزوم والاستتباع .

اقول : هذا من جملة قياسات[10] الفقهاء أعنى قياس[11] التكثر على التغير . على أن العلم بالغير إذا كان إبداعا له ، كان حكمه فى كونه بلا توسط وبتوسط . وبالجملة يكون العلم بالغير ، كالابداع للغير[12] بحيث تنطبق الممكنات كلها على علمه تعالى ، بل لعل صور معلوماته هى اعيان المعلومات فى حقه تعالى ، بخلاف ما يكون فى من يكون علمه انفعاليا .

قال : على هذا الاعتبار سقط الحكم[13] بانه [١٦٠] يعلم الكليات ، بل ليس يعلم بالذات الا معلوما واحد .

---

(١) د : الحكم . (٢) د : رحمة .
(٣) د : من . (٤) مطموسه فى النسخه د .
(٥) أ ، ر : معلومه . (٦) د : – يعلم .
(٧) د : عقل واحد . (٨) د : – واحد .
(٩) د : تبدع . (١٠) د : – اللزوم والاستتباع : اقول هذا من جمله قياسات + بتوسط .
(١١) د : كقياس . (١٢) د : – كالابداع للغير .
(١٣) د : وعلى هذا الحكم سقط الاعتبارية .

أقول : القول بانه يعلم من ذاته معلوما واحدا ،[1] ومن ذلك المعلوم معلومات آخر إلى إن يحيط بجميع المعلومات الكلية والجزئية ، لا يوجب سقوط الحكم بأنه يعلم الكليات ٠

قال : فاذا[2] كان وجود العقل الأول من لوازم وجوده بالذات وتعقله ذاته ، كان عاقلا بذاته لذاته فقط ، وصار المعلول الأول من اللوازم فى العلم ، كما[3] هو من اللوازم فى الوجود ، فلا يعلم إذاً الا ذاته فقط ٠ انظر[4] كيف ارتقى[5] درجة العلم عن الجزئى إلى الكلى ثم إلى العقل الأول ثم إلى ذات واجب الوجود وهذا بعينه مذهب[6] قدماء الفلاسفة : أن الأول يعقل ذاته بذاته فقط ، وإنما يعقل العقل الأول[7] وما بعده من الموجودات على اللزوم ، فلا يعقل الكليات من حيث انها كليات ، لأنه يتكثر بتكثرها ، والجزئيات من حيث[8] هى جزئيات ، لأنه[9] يتغير بتغيرها ٠ وعلمه أعلى من أن يكون كليا أو جزئيا ، أو يعلم به غير ذاته الأعلى ٠

أقول : كثير من الأقوال للقدماء[10] والمحدثين من الفلاسفة ، يَظُنُّ من ينظر فيها أن بعضها يخالف البعض ، وذلك يكون [١٦١] لسوء فهمهم[11]

وأما قوله : لا يعقل كذا ، لا يصير من جهة كذا ٠٠٠٠ فنقول :[12]

يجرى امثاله فى المسائل الفقهية ، وهو انهم يحكمون حكما ثم يستثنون منه ما يخالف قولا آخر مُجْمَعا عليه أو معلوم الثبات ؟ ويبقى الباقى على ذلك الحكم ، وهذا لا يستقيم فى المعقولات ، فإن العقل إذا حكم بأن العلم بالعلة

---

(١) د : – القول بأنه ... معلوما واحد ٠
(٢) ر : واذا ٠
(٣) د : + كان ٠
(٤) د : البصر!! ٠٠ ولعله يقصد : ابصر ٠
(٥) د : اذ نفى !!
(٦) ر : مذاهب ٠
(٧) د : ـ الاول ٠
(٨) ر : من حيث انها ٠
(٩) د : الا انه ٠
(١٠) د : القدماء ٠
(١١) : فهمها ٠
(١٢) د : فقول ٠

موجب للعلم بالمعلول ، فلا يمكن أن يخرج من ذلك العلم معلول ما فيقال هذا المعلول(١) لا يعلمه العالم بالعلة لأنه يضره ، بل ربما يكون(٢) بعض الأشياء مانع ، كما(٣) إذا حكم على الحجر بأنه يهوى . فإذا منعه مانع فلا يهوى(٤) ، وهناك لا تكون طبيعة الحجر وحدها موجبةً للهوى بالفعل ، بل تكون موجبة بشرط عدم الموانع ، وليس هنا كذا(٥) ، فإن العلم بالعلة لا يكون إيجابه(٦) للعلم بالمعلول مشروطا(٧) بأن لا يضر ذلك العلة .

قال : واما قول ابن سينا : ولا يجوز أن يعلم الأشياء من الأشياء ، وإلا كان علمه انفعاليا ..... أقول : هذه(٨) مسألة(٩) بينهم وبين المتكلمين : أنه يعلم الأشياء قبل كونها أو مع(١٠) كونها أو بعده ، وإن العلم يتبع المعلوم . فيتبين المعلوم على ما هو به ، أم المعلوم يتبع العلم .وأن المعلوم هل(١١) يجب [١٦٢] أن يكون شيئا حتى يعلم ويخبر عنه ، أم لا يجوز أن يكون شيئا ؟

اقول : لم يذهب أحد من المتكلمين إلى أن علم الأول بالأشياء يكون مع الأشياء أو بعدها(١٢) ، بل يقولون بأزلية(١٣) علمه وحدوث الأشياء . وإنما(١٤) يقول قوم منهم : إن العلم يتبع المعلوم ، يعنى أنه لا يؤثر فى وجود المعلوم ، بل إنما يستند المعلوم إلى فاعله(١٥) وهو يعلم قبل وقوعه أنه يصدر عن فاعله فى وقته(١٦) الخاص به على الوجه الذى يقع . وهذا معنى أنه(١٧) يتبع المعلوم . ولم يقل احد منهم إن المعلوم يتبع العلم بل قال بعضهم إنه إذا سبق

---

(١) د : – بالمعلول فلا يمكن .... هذا المعلول + المطلوب .

(٢) د : يضرب بما يكون !! . (٣) د : – كما .

(٤) د : – فاذا منعه مانع فلا يهوى . (٥) د : + بما .

(٦) د : يجابه . (٧) د : شرطا . (٨) أ ، ر : فهذه .

(٩) د : مسلمة . (١٠) د : – مع .

(١١) د : – يتبع العلم وأنه المعلوم هى . وتضيف هذه النسخه : "بل" وجاء فى الاصل أ ، ر : المعلوم هى ، وقد صححنا الضمير " هى " إلى " هل " حتى يستقيم المعنى .

(١٢) د : بعده . (١٣) د : باذاته !! (١٤) د : أو مما .

(١٥) د : فاعلها . (١٦) د : دقة . !! (١٧) : – انه .

العلم ، لم يجز أن يخالفه المعلوم . وإن كان مستندا إلى فاعله ، وكان فاعله بالنظر إلى سبق العلم ، لم يبق مختارا[1] وإن لم يصرحوا بذالك .

أما أن المعلوم قبل وقوعه هل يجب أن يكون شيئا أم لا ، فمختلف[2] بينهم . يقول من يفسر الشيء بأنه[3] ما يعلم أو يخبر عنه ، بان المعدوم شيء . ويقول من يفسره بالموجود ، بانه ليس بشيء .

قال : فعلى مذهب[4] الرجل : علم واجب الوجود علم فعلى ، اعنى أنه سبب لوجود المعلوم ، ولا يلزم أنه لا يعلم [١٦٣] المعلوم قبل كونه ولا بعد كونه ، بل علمه تكوينه له .

اقول : قد ذكرنا أن الماضى والمستقبل ، والقبل والبعد : يكون لمن يكون وجوده زمانيا . اما من يتعالى عن الزمان فان الزمان عنده شيء واحد من الأزل إلى الأبد ، بتساوى[5] النسبة إليه يحيط علمه[6] بأجزائه على التفصيل ، وبما يقع فى اجزائه شيئا بعد شيء . وكأنّ الزمان كمن يطالع[7] كتابا بغير نظرة على حرف بعد حرف[8] ، فيكون حرفٌ قد عبر عنه ، وحرفٌ حاضر عنده محاذٍ بعينه ، وحرف لم يصل نظره بعد اليه . والمتعالى عن الزمان كمن تكون جميع الممكنات حاضرا عنده وفى يده[9] ، عالما[10] بترتيبه . وعلم الأول بالزمانيات يكون هكذا . وأما علمه بتجدد وانصرام ، فيكون بواسطة النفس المتصوِّرة لتلك المتجددات والانصرامات .وهذا دقيق يحتاج فيه إلى نظر ادق مما يستعمله المصارع ، وإن اشتغلنا[11] بشرحه طال الكلام وكنا قد عدَلنا عن الصمت[12] الذى قصدناه . فلنقتصر على هذا القدر .

---

(١) د : مختار .

(٢) د : فمختلف .

(٣) د : انه .

(٤) ر : مذاهب .

(٥) د : تساوى .

(٦) د : علم .

(٧) د : يطايع .

(٨) د : – بعد حرف .

(٩) د : هذه .

(١٠) د : عالم .

(١١) د : والاشتقاشا !!

(١٢) د : السمت .

قال : وعلى هذا يلزم أن لا يعلم ذاته إلا ويكون ذاته ، أو[1] يلزم أن يكون علمه بالنسبة إلى الأشياء علما فعليا وعلمه بذاته علما انفعاليا ، إذ حينئذ لا يكون علمه بذاته ذاته ، ولا يكون علمه [١٦٤] بذاته علما بالاشياء . فيالله[2] من حيرةٍ على حيرة " ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور "[3] . اقول : علمه بما لم يكن تكوينه له ، أما بما يجب[4] كونه ، فهو ليس بتكوين له ، بل هو نفس الكائن . وإذا كان العلم نفس الكائن لم يكن انفعاليا . فإن الانفعالى ما يكون مقتبسا من الكائن ، ولا محالة تكون بينهما مغايرةً .

وأما قوله : وحينئذ لا يكون علمه بذاته . أقول : فهذا يلزم من فرض علمه انفعاليا مغايرا لمعلومه ، وهو فرض باطل .

وقوله : ولا يكون علمه بذاته علماً بالأشياء ، قول[5] لم يقل به أحد . فإن[6] ابن سينا لم يقل إن علمه بذاته هو علمه[7] بالاشياء ، بل إنه يعقل من ذاته ما هو مبدأ له . ومن ههنا لاتبدأ[8] الغاية . ولو كان يقول بأن علمه بذاته علمه[9] بالأشياء ، لقال[10] فيكون تعقله لذاته تعقله لما هو مبدأ له . وأما الحيرة على الحيرة ، فانما تتولد[11] من الجهل المركب الذى هو[12] كظلمات بعضها فوق بعض ، وهو[13] نقل فاسد ، وتوهم خطأ[14] وافتراء على عناد واعتراض على غير مفهوم ، ونور الله الذى جعله لعباده هو[15] العقل لا الذى يحسبه [١٦٥] الرجل . فالله الموفق .

---

(١) د : اذ .

(٢) فى أ : خالهت !!

(٣) سورة النور : ٤٠ .

(٤) د : يوجب .

(٥) د : قوله .

(٦) د : قال .

(٧) د : - بذاته هو علمه .

(٨) د : لاتبتدا .

(٩) د : علم .

(١٠) د : يقال .

(١١) أ ، ر : فان ما يقوله .

(١٢) د : - هو .

(١٣) أ ، ر : - هو .

(١٤) د : - خطأ .

(١٥) د : وهو .

قال فى فصل سماه بالمعتقد الحق : إن الأنبياء عليهم السلام لم يتنكبوا[1] عن هذه المسائل[2] فى مناهجهم ، ومنعوا من الناس من الخوض[3] فى جلال الله عز وجل ، والجدال عليه ، والتكلم فى صفاته .

اقول : ليت المصارع قبل منهم ما حكى عنهم . فاذا رأى ابن سينا يخوض فى آيات[4] الله تعالى ، اعرض عنه حتى[5] يخوض فى حديث غيره ، ولا يشتغل[6] معه بالسفه[7] فضلا عن الجدال عليه والتكلم فى صفاته .

ثم إنه أورد آيات وكلمات خطابية وأدْعيةً تارة تحكم بعلمه تعالى بالجزئيات والكليات وتارة تجعله فوق القسمين وتحيل[8] ذينك العلمين إلى الحس[9] والعقل . ونقل عن الحكماء ما ينفرد به المتكلمون من إدراك الأول بإدراك آثاره وترتب على ذلك الإدراك[10] بحسب[11] مراتب المدركين وانكر على[12] ابن سينا ما فهم من كلامه ، وزعم أنه قال به مكررا لما سبق ثم بأدْعِية رواها عن الصالحين . ولما[13] لم يكن فى ادراك ذلك سلوك لمنهج علمى ولا موضع بحث مستأنف[14] رأيتُ أن أقوله[15] كما هو وأعبر عليه واشتغل بما [166] بقى من كلامه .

قال : وامتلأت كتبهم واشتهر قولهم أنه لا يعزب عنه مثقال ذرة فى الأرض ولا فى السماء ، فانه يعلم السر واخفى[16] وإنه " يعلم ما بين ايديهم وما

---

(1) د : يتكثبوا .
(2) د : المسالك .
(3) أ ، ر : الخواض .
(4) أ ، ر : أيت .
(5) د : – حتى .
(6) د : يستعمل .
(7) د : بالنسبة
(8) د : وتجعل .
(9) د : + والعلم .
(10) أ : اللادراك .
(11) أ ، ر : بحيث .
(12) د : – على .
(13) د : لما .
(14) أ : متاسف .
(15) د : قوله .
(16) س طه : ٧ .

خلفهم[١] ، وأنه عالم الغيب والشهادة[٢] وأنه يعلم خائنة الأعين وما تخفى الصدور[٣] من غير فرق بين الكلى والجزئى ، ولا يميز بين الثابت الدائم وبين الكائن الفاسد . وعلى هذا شرعوا العبادات المشتملة على الدعوات والمناجاة التى تدل على أنه يسمع ويرى ويجيب ، وهو[٤] بالمنظر الأعلى . فالقلوب تقصد[٥] نحوه ، والأيدى تُرفع إليه ، والأبصار تخشع له ، والرقاب تخضع لقدرته وعزته[٦] ، والالسن تضرع إلى عفوه ورحمته فيستغنى به ولا يستغنى عنه ، ويرغب إليه ولا يرغب[٧] عنه ، ولاتفنى خزائنه المسائل ولا تبدل حِكمةَ الوسائلُ ، ولا تنقطع عنه حوائج المحتاجين ولا يغلبه[٨] دعاء[٩] الداعين . فهذا وامثاله [ليس] يعلمه[١٠] بالجزئيات والكليات بل علمه فوق القسمين واحاطته أعلى من الطريقين . بل من مخلوقاته من هو بهذه الصفة ، أعنى العقل يدرك الكلى والحس يدرك الجزئى[١١] وعلمه تعالى وراء العقل والحس جميعا " لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار ، وهو اللطيف الخبير " .[١٢]

وقد [١٦٧] قال الحكماء الذين هم أساطين الحكمة إن الأول لا يدرك من نحو ذاته وإنما يدرك[١٣] من نحو آثاره ، وإنما يدرك كل[١٤] مدرك بقدر الأثر[١٥] الذى أودع فيه وفطر[١٦] عليه . وكل حيوان يسبح بحمد [ه][١٧] بقدر ما احتمله[١٨] من صفته ووجد أثره فى طبعه . ولما كان حظ الإنسان من صانعه اوفر ، ونصيبه من الطاقه أكثر ، كان معرفته اقوى وتسبيحه أوفى . وإذا

---

(١) س البقرة : ٢٥٥ .
(٢) الرعد : ٩ .
(٣) غافر : ١٩ .
(٤) د : ما هو .
(٥) د : تقصده .
(٦) أ ، ر : وعزه .
(٧) د : — اليه ولا يرغب .
(٨) وقد تقرا : ولا يغنيه .
(٩) د : داعا !!
(١٠) د : لعلمه .
(١١) د : — الجزئى وعلمه .... اللطيف الخبير .
(١٢) س الانعام : ١٠٣ .
(١٣) د : ـ من نحو ذاته وانما يدرك .
(١٤) د : كلى .
(١٥) د : الامر .
(١٦) د : ونظر .
(١٧) د : يسجد وفى الاصل : يسبحهه .
(١٨) د : الصفة .

كانت رتبة الملائكة المقربين الذين هم فى أعلى عليين أرفع وأعلى ، ولطائف[١] الصنع فى جواهرهم اسنى[٢] وأبهى ، كانت معارفهم أصفى . وكما لا يمكن أن يقف الحيوان على وجوه معارف[٣] الانسان ، كذلك لا يمكن أن يقف الإنسان على وجوه معارف[٤] المقربين من الملائكة . فلا يقف الكل على وجه احاط[٥] به البارىء تعالى بجميع الموجودات جملتها وتفاصيلها وكلياتها وجزئياتها ، ولا يشغله كلى عن كلى ولا جزئى عن جزئى . وكلاهما بالنسبة إليه سواء . ولم يلزم أن يقال إنه علم الأشياء قَبْل كونها أو بعد كونها فإن قبل وبعد ومع ، أحكام زمانية . وعلمه تعالى ليس بزماني ، بل الأزمنة بالنسبة إليه على السواء . وليس[٦] إذاً[٧] فعله كليا ، خرج عن أن يكون زمانيا كما ظنه فى الكسوف[٨] بل العلم الزماني يتغير بتغير الزمان ، والغير زماني لا يتغير بتغير الزمان البته . وقد يجوز أن يكون كلياً وهو[٩] فى زمان ، بل الكلي لا يتصور فى حقه تعالى كالقضايا الحمليه والشرطية التى استعملها فى الكسوف ، يعنى إن كان كذا فيكون كذا .وعلم البارى تعالى أعلى من ذلك ، فلا يكون مشروطا بـ : إن كان كذا كان كذا[١٠] . ومن العجب أنه فسر التعقل[١١] والعلم بالتجريد عن المـادة تارةً وبالإبداع أخرى . وما هو مجرد عن المادة كيف يتصور أن يكون فعليا ، لأن التجريد نفى فى المعنى أى ليس هو فى مادة .

وإن كان فعليا[١٢] .،أى موجبا الفعل والموجود ، كيف يكون كليا ، إذ الكلى ليس يوجد بالفعل فى الأعيان .

---

(١) د : لطائف .
(٢) أ : وأسى !!
(٣) د : وجوده مفارق .
(٤) د : احاطه .
(٥) د : مكرر : وليس .
(٦) د : إذ .
(٧) د : ويكون .
(٨) د : – بتغير .
(٩) د : فهو .
(١٠) د : – كذا .
(١١) أ : العقل .
(١٢) د : ـ لان التجريد نفى فى المعنى اي ليس فى ماده . وإن كان فعليا .

فيعلم من ذلك أن علمه تعالى فوق القسمين وأعلى من الوجهين ، ونسبته إلى الكليات والجزئيات والأزمنة المتغيرة والأمكنه المختلفه نسبة واحدة " ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير "(1) ألسنا نختار إن حمل الناطق على الانسان وعلى الملك ، حمل باشتراك الإسم .فكذلك العقل الذى هو للانسان والملك(2) يكون باشتراك الإسم . فالملائكة لا يعقلون الأشياء تصورا وتصديقا بواسطة الحد والقياس ، بل تعقلاتهم خارجةٌ عن القسمين . فما ظنك بعلم(3) خارج من الأقسام [١٦٩] كلها فيقال(4) إنه كلى أو جزئى .

ومن دعاء الصالحين : يامن لاتراه العيون ، يا من لا تخالطه(5) الظنون يا من لا يصفه الواصفون . أى هو أعلى(6) من الحس والخيال والعقل . ثم يقولون : يا من حين ابتغيه أجده ، يا من حين اعبده ، اسكن اليه ، يا من اذا علم بوحدتى آنسنى بحفظه ، يا من اذا حيل بينى وبين الإستجارة أجارنى .

* * *

(١) الملك : ١٤ .

(٢) د : – حمل باشتراك . . . للانسان والملك .

(٣) فى الاصل : بعمل .

(٤) د : – تعقلاتهم خارجة . . كلها فيقال

(٥) أ : لا يخالط .

(٦) د : لعلا .

قال المصارع :

المسألة الخامسة : فى حدوث العالم (١)

اعلم أن الفلاسفة على ثلاثة آراء فى هذه المسألة : فجماعة من الأوائل الذين هم أساطين الحكمة من الملطية صاروا إلى القول بحدوث موجودات العالم بمبادئها ومركباتها كما صار إليه جماعة من المسلمين .

وطائفة من أثينية وأصحاب الرواق صاروا إلى قدم مبادئها من العقل والنفس والمفارقات والبسائط دون المتوسطات والمركبات . فان المبادىء فوق الدهر والزمان فلا يتحقق فيها حدوث(٢) ، بخلاف المركبات التى هى تحت الدهر والزمان ، ومنعوا كون الحركات سرمديةً .ويقترب من منهجهم مذهب جماعة من المسلمين من القول(٣) ، بقدم الكلمات والحروف .

ومذهب أرسطو ومن تابعه من تلامذته ووافقه من فلاسفة الاسلام : أن العالم قديم ، وأن الحركات الدورية سرمدية .

أقول : [١٧٠] هذا نقل المذاهب . والذى قال مذهب جماعة من المسلمين من القول بقدم الكلمات والحروف . والذين يقولون ، بقدم الكلام من الأصوات والحروف طائفة ينكرون البحث والكلام فى العقليات ، ويقتصرون(٤) على النقليات كأصحاب أحمد ابن حنبل وغيره من الذاهبين مذهب السلف ، ويعُدُّون تلك الأصوات والحروف من صفات قديمة لله تعالى ، ليس يقولون بقدم العالم ولا بقدم شىء منها .

وأما الذين يقولون بقدم كلمات وحروف غير هذه المُؤَلَّفة من الأصوات والحروف ، بل يثبتون واسطةً بين الخالق والخلق فسموه بالكلمة ، وربما يتعدد بحسب الأشخاص ، فتكون كلمات ، فمنهم الباطنية ، ويميل إليهم المصنف .

---

(١) د : ـ قال المصارع : المسألة الخامسه فى حدوث العالم .

(٢) د : + زمان المبسوطات !! (٣) د : القوم .

(٤) د : ويقتصر .

قال : ونحن نقدم قبل الخوض فيما ذكره ابن سينا مقدمتين : إحداهما : فى بيان معنى التناهى واللاتناهى ، وفى أى قسم من الأقسام يجب التناهى(١) ، وفى أى قسم من الأقسام لا يجب ٠

والثانية : فى بيان معنى التقدم(٢) والتأخر والمعية(٣) ، وأنها على كم وجه تكون ٠

المقدمة الأولى(٤) : قالوا التناهى قد يكون حسيا وقد يكون عقلياً فالتناهى الحسى قد يكون بحد حسى ، وذلك على قسمين : مكانى وزمانى ٠

فالمكانى(٥) كما ينتهى حد جسم بحد [١٧١] جسم ٠واتفقوا على أن جسماً لا يتناهى بعُدا فى جميع الجهات أو فى جهة واحدة ، مستحيل ٠

والزمانى كما ينتهى حد وقت جسم بوقت جسم(٦) ٠ وقد قال المتأخرون إن(٧) أوقاتا لا تتناهى متعاقبةً فى الوجود ، وكذلك حركات ومتحركات لا تتناهى متعاقبةً فى الوجود(٨) ، غير مستحيل ٠

أقول : التناهى الزمانى لا يدرك الأجناس(٩) ، والتناهى الحسى لا يقتصر على الأجسام ، بل ربما(١٠) يكون للخلاء أو إلى الخلاء ٠(١١)

قال : وأما التناهى العقلى فإنما يكون بحد عقلى ٠ وذلك على قسمين : حد مركب من مقومات الشئ ، أو رسم مركب من لوازم الشىء به يمنع ويجمع(١٢) ، وحقائق تتميز الموجودات العقليةُ بها من غير أن تكون مركبةً من

---

(١) أ ، ر : — وفى أى قسم من الاقسام يجب التناهى

(٢) د : تقدم ٠

(٣) د : والمعيشة ٠

(٤) د : الأول ٠

(٥) د : فالمكان ٠

(٦) د : — جسم ٠

(٧) أ ، ر : — إن ٠

(٨) د : — وكذلك حركات ٠٠٠٠٠٠ فى الوجود ٠

(٩) د : بالأجناس ٠

(١٠) د : فهما ٠

(١١) قد تقرأ فى النسخة د : الملاء ٠

(١٢) فى الاصل : ويحمىع ٠

مقومات ماهياتها ، كالمفارقات . وقد أجمعوا على أن عللاً ومعلولات[1] لا تتناهى[2] ، مستحيل الوجود .

وقال المتأخرون منهم إن نفوسا وعقولاً معاً في الوجود أو متعاقبة غير متناهية ، غير مستحيل[3] . والضابط لذلك أن كل ما له وضع حسى[4] كالجسم ، أو وضع عقلي مثل العلة والمعلول ، فان ما لا يتناهى فيه مستحيل . وما ليس له وضع حسى[4] كالحركات الدورية ، أو عقلي كالنفوس الانسانية ، فإن ما لا يتناهى فيه غير مستحيل .

أقول : هذا ضابطِ فاسد ، فإن العلل [١٧٢] والمعلولات ليس لها وضع حسى ولا النفوس الانسانية . وهى أيضا إذا قيل تعلق أشخاصها[5] بها بالأزمنة المتعاقبة ، كان لها وضع عقلي . والضابط الصحيح : أن الشيء الموصوف[6] باللانهاية لابد وأن يكون له امتداد على سبيل الاتصال ، كما في الأبعاد ، أو على سبيل الانفصال ، كما في الأعداد . فاما أن يكون له ترتيب في سمت ذلك الامتداد ، وإما[7] أن لا يكون . وكل واحد من القسمين : فإما أن يوجد جميعه دفعةً أو[8] لا يوجد . وهذا أربعة أقسام :

أحدها : ماله ترتيب وتوجد جميعها دفعة ، وهو محال الوجود ، : أما من المتصلات فكالبعد الغير المتناهى : خلاءً كان أو ملاءً ، وأما من المنفصلات[9] : فكالعلل والمعلولات .

والثاني : ماله ترتيب ولا يوجد جميعه دفعةً ، وهو ممكن الوجود : أما من[10] المتصلات فكالدهر الممتد في جانب الماضي إلى الأزل وفي جانب المستحيل إلى الأبد ، وأما من المتصلات فكالصور والأعراض المتعاقبة على المادة الواحدة في الجانبين .

---

(١) د : ومعلومات .
(٢) د : ولا .
(٣) د : – غير .
(٤) أ : حتى .
(٥) د : أشخاص .
(٦) مطموسة في النسخة د .
(٧) أ ، ر : أما .
(٨) د : – أو .
(٩) د : – فكالبعد الغير ..... من المنفصلات .
(١٠) د : – من .

والثالث : ما ليس له ترتيب ويوجد دفعة ، وهو ممكن الوجود . فالمنفصلات كالنفوس الانسانية الموجودة فى زمان واحد ، وغير ممكن فى المتصلات ، لأنه ليس بمعقول .

والرابع : ما ليس له ترتيب ولا يوجد دفعةً ، وهو [١٧٣] ممكن : الوجود فى المنفصلات ، كالأشخاص الانسانية الموجودة فى الزمان الماضى إلى الآن ، وغير ممكن فى المتصلات لما مَرَّ[١] . وهى ههنا تتناهى ولا تتناه فى الشدّة والقوة ، لم يدخل فى هذه[٢] الأقسام إلا بالعرض .

قال : والمقدمة الثانية فى التقدم والتأخر والمعية : التقدم[٣] قد يكون زمانيا كتقدم الوالد على الولد ، وقد يكون مكانيا كتقدم الإمام على المأموم[٤] ، وقد يكون شرفيا كتقدم العالم على الجاهل ، وقد يكون ذاتيا كتقدم العلة على المعلول . وزاد فيه قسما[٥] خامساً وهو التقدم بالطبع كتقدم الواحد على الإثنين .

أقول : قد ترك قسماً آخر[٦] وهو كتقدم الأجناس على الأنواع والأنواع[٧] على الأشخاص . والصواب أن يكون هذا القسم ، والذى سماه مكانيا ، كلاهما قسماً واحدا ، ويسمى بالوضع لأنه اذا جعل المبدأ جانب المحراب والجنس الأعلى ، كان الامام مقدما على المأموم والجنس على النوع . واذا جعل المبدأ من الجانب المقابل له ، كان المأموم مقدما[٨] على الإمام والأشخاص على الأنواع[٩] .

قال ويمكن أن يزاد [١٧٤] فيه معنى سادس وهو التقدم بالوجود فقط كتقدم الموجِد على الموجَد .

---

(١) د : إلى هى !!
(٢) أ ، ر : فهذه .
(٣) د : والتقدم .
(٤) د : المؤم .
(٥) د : معنى .
(٦) مكرر فى د : قسماً اخر .
(٧) د : – والأنواع .
(٨) د : متقدما .
(٩) د : + والأنواع على الأشخاص .

أقول . هذا هو تقدم[1] العلة على المعلول المُسَّمى بالذاتى وقد زاد فيه المتكلمون قسماً آخر سموه بالتقدم الرُّتبى[2] وقالوا[3] كتقدم بعض أجزاء الزمان على بعض وهو ليس بزمانى[4] ؛ لأن الزمان لو وقع فى زمان لتسلسل[5] . وقيل فيه ليس من شرط التقدم الزمانى أن يكون بزمان غير المتقدم والمتأخر ، بل أعم منه[6] حتى يتناول ما يكون الزمان فيه نفس المتقدم والمتأخر .

قال المتكلمون : العدم[7] السابق على الحادث الموجود الذى هو المعلول الأول ، ليس نفس الزمان ولا واقعاً فيه فهو[8] متقدم بالرتبة ، وأجيبوا بأنه واقع فى زمان[9] مقدر وإلا لأ مكن إجتماعه مع الموجود والحادث المفروض . ولم يذكر المصارع هذا البحث ، وهو متعلق بالحدوث .

قال : وحصر الأقسام فيما ذكرناه ليس أمراً مبرهناً عليه ، فمن زاد أو[10] نَقَصَ إذا ظهر المعنى ، كان مصيباً . وكما أن التقدم والتأخر[11] يرجعان إلى هذه الأقسام المحصورة ، كذلك [١٧٥] المعية ترجع إليها بحسبها . فقد يكون الشىء مع الشىء زمانا ومكانا وشرفا[12] وذاتا وطبعا ووجودا ، وقد يكون مع ما أنه معه زمانا - يكون متقدما عليه ذاتا وبالعكس كذلك[13] فى كل[14] قسمين .

ثم قال : فقال إبن سينا : العالم موجود بوجود البارى تعالى ، دائم الوجود بدوامه . والبارى تعالى متقدم على[15] العالم بالذات تقدم العلة على

---

(١) د : - بالوجود فقط . . . هو تقدم .

(٢) د : الذهنى .

(٣) د : قالوا .

(٤) د : فوقانى .

(٥) د : لتسم !!

(٦) أ ، ر : - منه .

(٧) د : القدم .

(٨) أ ، ر : - فهو .

(٩) د : مان !!

(١٠) د : و .

(١١) د : المتقدم والمتأخر .

(١٢) د : - وشرفاً .

(١٣) د : وكذلك .

(١٤) د : - كل .

(١٥) - على .

المعلول ، لكن العالم دائم[1] الوجود بدوامه .وشرع فى الاستدلال على ما قال ، وهو : أن العقل الصريح ، الذى لم يكذب ، يشهد أن الذات الواحدة إذا كانت من جميع جهاتها كما كانت ، وكان لا يوجد عنها فيما[2] قبل شئ ، وهى الآن كذلك[3] ، فالآن أيضا لا يوجد عنها شئ وإذا صار الآن يوجد عنها[4] شيء ، فقد حدث فى الذات قصدٌ أو ارادةٌ أو طبعٌ أو[5] قدرةٌ أو تَمكن[6] ، أو شيءٌ مما يشبه هذا لم يكن . وأن الممكن : أن يوجد وأن لا يوجد لا يخرج إلى الفعل ولا يترجح له أن يوجد إلا بسبب . فاذا كانت هذه الذات ، التى هى العله ، لا ترجّح ، فاذا ترجحٌ فلابد من سبب مرجّح وإلا كانت[7] نسبتها إلى ذلك الممكن على ما كان قبل ، ولم تحدث لها نسبة أخرى[8] ، فيكون الأمر بحاله[9] وكان[10] الإمكان إمكانا صرفا . وإذا ثبت لها نسبة فقد حدث [١٧٦] أمر لم يكن ، ولابد أن يحدث فى ذاته أو خارجا عن ذاته ، وكلاهما محال .

وقال أيضا : كيف يتميز فى العدم[11] وقت ترك[12] ووقت شروع ، وبماذا[13] يخالف الوقتُ الوقَت[14] . وأيضا فان الحادث لا يحدث إلا بحدوث حال فى المبدأ . فلا يخلو إما أن يكون ذلك إرادة[15] أو غرضا ، وإلا فالطبع لا يحدث ، والقسر[15] والاتفاق باطل .وعلى كل حال فلابد من حدوث صفه أو حال ، فان حدث فى ذاته ، صار محلاً للحوادث . وإن حدث فى محل ، فلا محل قبل المحل . وإن حدث لا فى محل ، فالكلام فى ذلك الحادث كالكلام فى العالم .

---

(١) د : واسم !!
(٢) أ ، د : فيها .
(٣) د : – كذلك .
(٤) فى الأصل : منها .
(٥) د : و .
(٦) د : " فيما لو تمكن .
(٧) أ ، ر : كان .
(٨) د : أخر .
(٩) د : محالاً .
(١٠) د : كان .
(١١) د : القدم .
(١٢) د : وترك .
(١٣) د : – و .
(١٤) د : – الوقت .
(١٥) د : إبادة .
(١٦) د : والتفسير .

وقال أيضا : الحق الأول مبدأ لأفعاله ، والمبدأ سابق على الفعل[1] ، فبماذا[2] سبق ؟ أبذاته أمر بزمان ؟ فإن سبق بذاته فقط ، فذلك حق ونحن نعترف به . وإن سبق بزمان فكلامنا فى ذلك الزمان بعينه عائد . ووجوده تعالى لم يزل ، فالأزمنه[3] أيضا لم تزل ، فتقدر تلك الأزمنة الغير المتناهية موجودات غير متناهية ، وكل ما ألزمتمونا فى الحوادث التى لاتتناهى يلزمكم فى الأزمنة التى لا تتناهى .وكذلك كلامنا فى المتحركات[4] ، وكل متحرك[5] يستدعي محركاً .والمحرك إن كان متحركا لزم التسلسل . فلابد من محرك غير متحرك . وهو إما جسم أو نفس أو عقل [١٧٧] . وبالجملة يجب أن يسبق المحرك بذاته ويقارنه[6] فى زمانه ، وهو كالضوء من السراج ، والشعاع من الشمس ، فانهما متقاربان[7] زمانا . والسراج مُقَدَّم على الضوء ؛ ولذلك تقول : وجد السراج فوجد الضوء ، ولا يمكنك أن تقول : وجد الضوء فوُجِدَ السراج . وكذلك تقول : تحركتْ يدى فتحرك المفتاح فى كمى[8] ، ولا يمكنك[9] أن تعكس ذلك . إلى ههنا نقله .

ثم إبتدأ بفصل سماه الاعتراض عليه ، فقال : نتكلم أولا فى الدعوى والفتوى ، ونتبين فيها إشتراكا فى لفظ الدوام والوجود . وما لم يتخلص محل[10] النزاع من وجوه[11] الاشتراك ، لم[12] يتبين وجه الاحتجاج . فقوله أولا : العالم موجود بوجوده ، يشتمل على قليل[13] إشتباه ، وكان من حقه أن يقول : العالم موجود بايجاده ، حتى يشعر ذلك بالتقدم الذاتى الوجودى .

---

(١) د : + قال .
(٢) أ ، ر : فماذا .
(٣) أ ، ر : فالآن منه .
(٤) د : الحركات .
(٥) د : محرك .
(٦) د : ويفارقه .
(٧) أ ، د : تقاربان .
(٨) فى الاصل : كمى .
(٩) د : + أن تقول وجد الضوء فوجد السراج وكذلك تقول تحركت يدى فتحرك المفتاح فى كمى ولا يمكنك .
(١٠) د : على .
(١١) د : وجوده .
(١٢) لعلها : لن .
(١٣) د : – قليل .

أقول : اعترف ههنا بأن القسم الذى زاده فى أقسام التقدم ، وسماه بالتقدم بالوجود فقط ، وهو سادس الأقسام - هذا التقدم الذاتى الذى جُعل[1] رابع الأقسام بعينه .

ثم إن أراد بقوله موجود[2] [١٧٨] بايجاده أنه متقدم بالوجود ، فقد جعل الوجود مشتركا ؛ لأن التقدم يجب أن يكون مشاركا للمتأخر فيما هو متقدم به . ثم إنه يمتاز عنه بمعنى ، وذلك المعنى هو التقدم . فلذلك لا يكون لما يقع فى الزمان أو المكان على ما يقع فيهما[3] تقدم ولا لما[4] له شرف على ما لا يكون له[5] مدخل[6] فى معنى الشرف تقدم . وإذ أراد بذلك معنى آخر ، فكان من الواجب عليه أن يجعل هذا التقدم نوعاً سابعاً[7] فانه لم يُشِرْ إلى ذلك فيما تقدم .

قال : وقوله دائم الوجود بدوامه ، فلفظ الدوام مشترك .فان دوام الوجود للبارى تعالى ليس بمعنى دوام الوجود للعالم ، بل دوام الوجود له تعالى بمعنى استمرار الزمان عليه ، أو بمعنى أنه واجبُ بغيره . ولو فرض عدمهُ لم يلزم منه مُحال ، فلم[8] يتلازما فى الوجود إبتداءً ودواماً[9] .

أقول : ليس المفهوم من الدوام هو كون الشىء واجب الوجود ؛ لأن الدوام لا يتحقق معناه من غير تصور زمان موجود أو مُقَّدر ، وليس الواجبُ كذلك ؛ بل يلزم الواجب من حيث امتناع ارتفاع [١٧٩] وجوده ، وهو أن لا يمكن أن يعرض وقتُ يَصْدُق[10] فى ذلك الوقت أن الواجب تعالى[11] مرتفعُ الوجود . وهذا[12] هو معنى دوام واجب الوجود . وليس دوامُ وجودِ العالمَ استمرارَ

---

(١) لعلها : جعله .
(٢) د : موجودة .
(٣) أ : فيها .
(٤) د : بما .
(٥) أ : ماله .
(٦) أ : يدخل .
(٧) د : سابقاً .
(٨) د : فلا .
(٩) أ ، ر : دواماً .
(١٠) د : يفرض .
(١١) د : ـ تعالى .
(١٢) د : وههنا

الزمانِ علية، فإن الزمان إنما استمر على شئ غيره ، وهو من جملة العالم ، فكيف يستمر على جزء من العالم هو علة الزمان[1] ، وعلى جزء وهو الزمان بعينه ، بل يستمر على جزء ويكون وجوده فى الزمان أو مع الزمان. والزمان يلزم العالم من حيث امتناع ارتفاع[2] وجوده بالنظر إلى علته ، وهو أن لا يمكن أن يعرض وقت يصدق[3] فى ذلك الوقت أن العالم[4] مرتفعُ الوجود وعلته موجودة . وهذا المعنى لا يباين المعنى الأول إلا بما ليس له مدخل فى معنى الدوام . فلهذا المعنى المشترك يصح أن يقال : العالم دائم الوجود بدوام بارئه .

قال : فلم يكن الدوام فى الوجودين بمعنى واحد ، بل بمعنيين مختلفين فى الحقيقة ، ولم يكن الوجود فى الدوامين بمعنى واحد ، بل بمعنيين مختلفين فى الحقيقة فالفتوى غير ملخصة[5] و [١٨٠] أكثر الاختلافات بين العلماء من اشتراك الألفاظ .

أقول : وقد مَرَّ بيان أن الدوام[6] والوجودَ فيها[7] بمعنى واحد . قال : ثم الآية الكبرى التى إستعظموها من ابن سينا هى قضايا وهمية ومقدمات خاليةٌ خُيِّلَ من سحره إليهم أنها تسعى ، « فأوجَسَ فى نفسه خيفة موسى[8] ، قلنا لا تخف إنك أنت الأعلى »[9] وهى بعينها شُبَه الكرامية فى المكان نقلها إلى الزمان . ولسنا ممن يقعقع بالبنان[10] .

أقول . هذه – كما ترى – كلماتٌ مستعارة ، وعباراتٌ مزخرفة لا فائدة فيها . والكرامية منسوبةٌ إلى أبى عبد الله محمد بن كِرَام السجستانى الذى

(١) د : – انما استمر على .... هو علة الزمان . (٢) د : وارتفاع .

(٣) د : يفرض . (٤) د : – إن العالم .

(٥) فى الأصل : ملهسه !! (٦) د : المرام .

(٧) ر : فيهما . (٨) د : – فأوجس فى نفسه خيفةً .

(٩) س طه : ٦٧ ، ٦٨ . (١٠) د : بانسات !!

كان فى أيام الطاهر وأثبت[1] زماناً ومكاناً للأول تعالى بطريق الأدلة الكلامية كما قال بها السلف من راوة[2] الحديث من جهة النقل فقط .

قال : وقوله إن الذات الواحدةَ إذا كانت [١٨١] من جميع جهاتها كما كانت ، وكان لا يوجد عنها فيما قبل شيء[3] ، وهى الآن كذلك ، فالآن أيضا لا يوجد منها شيء .

قلنا : أثبت قَبْلاً وآناً[4] للعالم ، إذ قدرت زمانا أو زمانين أحدهما متقدم والآخر متأخر مقارن . فان قررته[5] على مذهب الخصم ، فالخصم[6] ليس يُثبت وراء العالم زماناً ألبتة لا متقدما فيسمى قبلاً ولا مقارنا فيسمى[7] الآن ، كما لم يثبت وراء العالم مكاناً ألبتة : لا خلاء ولا ملاء .

أقول : القائلون بالحدوث على الوجه الذى لا يجتمع [فيه] العدم السابق مع الوجود الحادث يقولون[8]بقبلية[9] منصرمة[10] مرة ، وبعدية[11] تتجدد وهو الزمان . وكذلك يقولون : البارى تعالى متقدم على العالم بتقدير[12] أزمنةٍ لانهاية لها . فاذا فسَّروا الأزل قالوا : هو تقدير[13] أزمنة ماضية[14] لانهاية لها .. وبعضهم قال : هو إستمرار وجود فى جانب الماضى إلى غير نهاية . وفى كل هذا تقدير[15] الزمان ظاهر . وإنما لم يقولوا بالزمان ؛ لأن الزمان عندهم حركةُ السماء والشمس ، وقد فرضوا[16] هناك عدمها ، فكيف يثبتون حركتها .

---

(١) أ ، د : فاثبت .
(٢) د : وراة .
(٣) د : فيما شئ قبل .
(٤) د : وذاتا .
(٥) د : قدرته .
(٦) أ ، ر . – فالخصم .
(٧) د : + مع .
(٨) د ويقولون .
(٩) د : بقلبية .
(١٠) د : تنصرم .
(١١) د : ويعدم .
(١٢) أ : بتقدر .
(١٣) أ : تقدر .
(١٤) أ ، ر : أزمنة ما .
(١٥) أ : نقدر .
(١٦) د : عرضوا .

وأما قوله : وكما لم يثبت وراء العالم مكانا ألبتة [١٨٢] لاخلاء ولا ملاء ، فهو افتراء عليهم ؛ لأنهم يقولون بخلاء لانهاية له .والقول بأن[١] ما وراء العالم ليس بخلاء ولا بملاء ولا بمكان قول أرسطو وأتباعه . فالمصارع ركب ههنا مذهب من يقول بالحدوث على زعم نفسه من غير موافقةٍ له فى ذلك ، والقول بنفى المكان خارج[٢] العالم على مذهب أرسطو . واستدل بالأخير على الأول على طريقة الفقهاء[٣] فى أقيستهم[٤] .

قال : وهذا كما يقول الكرَّاميون إن الذات واحدة إذا كانت من جميع جهاتها كما كانت ، وكان لا يوجد معها[٥] شىء ثم وُجد معها[٦] شىء ، فلابد وأن يكون لجهة منها مباينةً عنها بينونةً[٧] متناهية أو غير متناهية .

أقول : لا تقول الكرَّامية هكذا ؛ بل يقولون : كل موجودين متناهيين[٨] فلابد أن يكون أحدهما فى جهة من الأخرى . وإن ثبت[٩] أنهم قالوا هكذا ، فما وجه الدلالة من هذا على ما ذهب[١٠] إليه من القياس الذى هو حمل الشبيه على الشبيه ، مع أن ههنا ليس فيها[١١] معنى جامع !! قال : وتقدير[١٢] وقت الترك ووقت الفعل [١٨٣] كتقدير[١٣] مكان فارغ ومكان مشغول .

أقول : هذا لا يقتضى أن يكون[١٤] حُكم أحدهما حكمَ الآخر .

قال : وأنت تعرف أنه لما لم يكن وجود البارى تعالى مكانياً ، لم ينسب إليه مكان فارغ ولا مكان مشغول . كذلك لما لم يكن وجوده ، جلت عظمته ،

---

(١) د : – ما .
(٢) د : + عن .
(٣) د : الـعا .
(٤) د : أثبتهم .!!
(٥) د : منها .
(٦) أ ، ر : منها .
(٧) د : + منها .
(٨) د : متناهى .
(٩) د : يثبت .
(١٠) د : مذهب .
(١١) د : فيهما .
(١٢) أ ، ر : وتقدر .
(١٣) أ ، ر : كتقدر .
(١٤) د : لا يكون .

زمانيا ، لم يجز أن ينسب إليه وقت فارغ ووقت مشغول حتى يسمى أحدهما تركا للفعل والثانى فعلا .

أقول : فإذا لم يَجُزْ أن ينسب إليه ، فاما أن لا يوجد وقتُ هو فاعل[١] ، أو لا يوجد وقتُ هو ليس بفاعل . والأول قول بأنه لم يصدر عنه شيء أصلاً ، والباقى[٢] هو قول ابن سينا .

قال : فإنْ قال إنك لم[٣] تثبت قبلاً على العالم ولا زمانا متناهيا أو غير متناه ، فقد قضيتَ بتلازم وجودين : وجودَ الصانع ووجودَ المصنوع . وكذلك إذا لم تثبت وقتا لترك الفعل ووقتا للفعل ، فقد صَرَّحتَ[٤] بالتـلازم .

قلت : إنه أساء[٥] سمعاً ، فاساءَ إجابةً . إنما[٦] يلزم التلازم فى الوجود والزمان ، إذا كان[٧] الموجود قابلاً للزمان . وفقد [١٨٤] بيَّنا أن العالم لا يجوز أن يكون معه تعالى زمان[٨] لأنه يوجب أن يكون وجوده زمانيا . فالتلازم والاقتران[٩] والزمان مستحيل ، والسبق[١٠] والتقدم الزمانى أيضا مستحيل . وهو[١١] كسؤال الكرّامى حيث قال : إنك إن لم تثبت بينونة وراء العالم متناهية أو غير متناهية ، فقد قضيتَ بتلازم وجودىْ الصانع والمصنوع ، لكنه لا يلزم إذ ليس وجوده تعالى مكانيا .

أقول : إذا اعترف بأن العالم لا قبل له ، فقد قال بالقِدم[١٢] ، فانه لا معنى للقدم إلا هذا . ثم إنه أورد شبُهاً للزمان بالمكان حتى يثبت بفساد مذهب الكرّامى مذهباً جديدا قَصَدَهُ ، فانه لا يخلصه مما يحذره[١٣] . وذلك أن[١٤]

---

(١) د : مكرر : فاما أن لا يوجد ... فاعل . | (٢) ب : والثانى .
(٣) د : – لم . | (٤) د : خرجت .
(٥) د : أسماء !! | (٦) د : + لم .
(٧) د : جاء . | (٨) أ ، ر : زماناً .
(٩) د . والافتراق . | (١٠) د : وأن السبق .
(١١) د : وهذا . | (١٢) د : بالعدم .
(١٣) د : فما نجدده . | (١٤) د : + آن .

ابن سينا يقول بأزمنة متعاقبة فى جانب المضى لانهاية لها ، وصور وأعراض متعاقبة فى تلك[1] الأزمنة لانهاية لها ، وهى المسماة بحوادث لا أول لها ، فكيف يبطل هذا ؟!! وأن هذا هو المطلوب نفسه في باب حدوث[2] العالم دون ما كرره[3] من التشبيهات والتطبيقات[4] . وما على القائل[5] بهذا القول أو النافى له من وجود[6] الكرافى[7] وعدمه ومن كون الصانع مع الزمان أو[8] ليس معه [185] قال : إنك إذا قلت لم يفعل ثم فعل ، فقد أثبت وقتا ما عطَّلْتَه عن الفعل حتى تميز فيه وقتُ ترك ووقتُ شروع وإن لم تثبت وقتَ التعطيل والترك ، فقد وافقتنى[9] فى الإيجاب . فاني أقول لا يجوز أن يتعطل الجواُد عن جوده فيتلازمان . قلت : ولا يلزم من قولنا لم يفعل وقتا ثم فعل[10] تعطيل ووقت شروع ، فان فى العبارة تَجوزا وتوسعاً . فان فى : لم يفعل إشعارٌ بالماضى ، وفى : ثم فعل ، دلالة على المستقبل . وليس فى العدم ماضى ولا مستقبل .

أقول : يُحلِّلَ على نفسه ما يُحَرِم على غيره تحكما . فهو يجوّز أن يكون فى قوله لم يفعل ثم فعل معنى ما[11] يريده توسعاً ولا يجوِّز أن يكون فى قول من يقول[12] : البارى تعالى لم يفعل ثم فعل ، بمعنى نفى الاجتماع بينهما ، تجوز ، بل يقول : يلزمه أن يكون[13] البارى فى الزمان ، وهذا كما تراه .

قال : وهو كما يقول الخصم : أبدع العقل ثم أبدع النفس ثم أبدع الهيولى ثم أبدع الجسم ، ولم يشعر ذلك بالماضى وتعاقب الزمان بعده .

أقول : هو يقول [186] بقدم[14] وتأخر غير زمانيين ، ولذلك يقول : ثم

---

(1) أ : فتلك .

(2) د : حدث .

(3) د : ما يكرره .

(4) د : والطبيعيات .

(5) د : القول .

(6) د : وجوده .

(7) هكذا فى الاصل ولعلها الكرامى !!

(8) د : إذ .

(9) د : وافقتنى !!

(10) د : – ثم فعل .

(11) د : – ما .

(12) د : ـ فى قول من يقول .

(13) د : – البارى تعالى . . . أن يكون .

(14) د : بتقدم .

فإن قلت أنت بتقدم العالم على الوجود ، والترك على الفعل بمثل هذا ، فهو عين مذهب خصمك . فاذن إستشهادك بقوله يكون عليك لا لك .

قال : فليس[1] في العقل وقتٌ قبل الوقت ولامع العقل ، كما ليس في العقل عالمٌ آخر وراء العالم فوقا ولامع العالم متيامنا[2] ولا متياسراً ولا دون العالم تحتا .

أقول : قولك ليس في العقل وقت قبل الوقت ، غلط وهذيان. فإن ابن سينا يقول : ليس للوقت قبل أصلاً ، وأنت تقول ليس وقت[3] قبل الوقت[4] حتى يكون فيه وقت أم لا . وقولك لا وقت مع العقل هو لا يسلمك[5] . فهو دعوى بلا بينة .

وقولك : كما ليس في العقل عالم وراء العالم ، فالكرّامي يقول : بل عالم هناك وراء العالم ، وأين دليلك[6] على نفيه[7] ؟

قال : وأني لا أثبت التعطيل عن الفعل إلاّ حيث يتصور وجود الفعل ، إذ الفعل ما له أول ، والأول ما ليس له [١٨٧] أول .والجمع بين ما له أول وبين ما لا[8] أول له محال .

أقول : صرّح ههنا بأنه يقول للتشوق وطلب الجاه عند العوام كما هو عادة المذكورين ، ولا يريد به الحق . فإنه أثبت أنواع التقدم في المقدمة[9] الثانية ، ويعلم أن الفعل[10] له أول بمعنى الأولية الذاتية . والأول[11] له أول بمعنى الأولية الزمانية . وقد صرّح بأن الجمع بينهما ليس بمحال[12] في تلك

---

(١) د

(٣) د : ـ قبل الوقت . . . . . ليس وقت . وتضيف هذه النسخة : الوقت أين لك .

(٤) ر : + أين لك قبل الوقت .

(٥) د : لا يسلمك .

(٦) د : وليتك .

(٧) في الأصل : نفسه .

(٨) د : ـ ما لا .

(٩) د : مقدمة .

(١٠) د العقل .

(١١) د : والأزل .

(١٢) د محال .

المقدمة . فانظر[1] إليه كيف يقول هذا مع اعترافه ببطلان قوله فى المقدمات ؟!

قال : وأنت إذا قلت إنه صانع فى الأزل ، فقد جمعت بين طرفى نقيض[2]: أعنى إثبات الأولية ونفى الأولية .

أقول : هذا إذا كانت الأولية فيهما بمعنى واحد ، وليس كذلك باعترافك حيث قلت : وقد يكون مع ما[3] أنه معه زمانا يكون متقدماً عليه ذاتاً ، وبالعكس وكذلك فى كل قسمين .

أقول : فهلاَّ قلت لا يجوز أن يتعطل الجوادُ عن إفاضة الجود ، حيث يتصور الجود ؟ إذا لم يكن يتصور الجود[4] ، فلا يسمى ذلك تعطيلا . أليس إذ لو قال قائل : إذا لم يوجد الصانع جسماً ذاهباً فى [١٨٨] الجهات غير متناه ، فقد تعطل عن إفاضة الجود[5] وانْتَقَصَ جودُه عن كما له ؟

قيل : إذا لم يكن وجود جسم غير متناهٍ ، رجع النقص[6] إلى قابل الجود لا إلى جُود[7] المفيض .

قال : إذا لم يكن[8] يتصور الجود[9] ، فلا يكون هناك[10] الجواد أصلاً ، لأن الجواد يكون باضافته[11] إلى الجود جوادا[12] . وهو مطالب ههنا بامتناع زمان لانهاية له فى جهة الماضى ، ولا يغنيه التكرار والتمثيل ، بل عليه إقامة الدليل الذى لا يحوم[13] حوله .

أقول ناقلا عن ابن سينا : فقد تصور عندك فى قضية العقل جواز أن

---

(١) د : فالنظر . (٢) أ ، د : نقض . (٣) د : نعما !!

(٤) د : – اذا لم يكن يتصور الجود. (٥) د : الجود .

(٦) د : – جوده عن كما له .... رجع النقص . (٧) د : وجود .

(٨) د : – يكن . (٩) د : الجودة .

(١٠) د : – هناك . (١١) د : بافاضتة .

(١٢) د : جوداً . (١٣) د : لا يحوله .

يخلق[1] العالم قبل وقته بزمان . فاذا كان ذلك[2] متصورا ولم يخلق ، فقد تعطل عن الجود . ثم قال : عليه التصور العقلى فى الزمان ، كالتقدم[3] العقلى فى المكان حذو القذة بالقذة ، والنعل بالنعل[4] فالوهم كما يتصور ، والعقل يُقّدر وراء العالم عالماً آخر فوقا أو تحتا .[5] ويقدر جرم الكل أكبر[6] مما هو عليه أو أصغر ، لكن بشرط أن يكون متناهى الذات [١٨٩] إذ[7] قام الدليل على أن جسماً لايتناهى غير ممكن . كذلك يقدر العقل قبل[8] العالم وقتا[9] ، ولكن بشرط أن يكون متناهيا فان زمانا لا يتناهى غير ممكن ، كما سنُبين .

أقول : لم يقل ذلك ابنُ سينا مبرهنا ، لكنه قال مبيِّناً لكيفية تصور تقدر[10] الوقت عند فرض الوقت متناهيا . ولا يلزم ابن سينا أن يكون حكمُ تقدير الوقت حكم تقدير الخلاء بعد أن قام على امتناع الثانى دليلُ وعلى[11] إمكان الأول ، بل على وجود مقدّره دليل.

قال ناقلا عنه ، قال : للجسم وضع طبيعي ، فلا يمكن فرض اللانهاية فيه . وليس للزمان وضع طبيعى ولا ترتيب عقلى ، فيتصور فرض اللانهاية فيه . ثم قال عليه .

قلت : هذا الفرق بين الصورتين ليس بمؤثر ؛ لأن البرهان الذى دل على استحالة وجود جسم لا يتناهى بعداً هو بعينه يدل على استحالة وجود مدة[12] لا تتناهى زمانا . ووجود النفوس النباتية [و] الإنسانية[13] لا يتناهى عددا ، [١٩٠] إذا الأوسط فيه أمور أوليه :

---

(١) د : محما !!
(٢) د : – ذلك .
(٣) د : كالتقدير .
(٤) أ ، والسفل بالسفل.
(٥) أ : – أو تحتا .
(٦) د ، ر : أكثر
(٧) د : أذا
(٨) د : وقتا .
(٩) د + أو موجودا بزمان .
(١٠) د : – تقدر ، ر : تقدر تقدير .
(١١) د : – و .
(١٢) د : هذه .
(١٣) د : – الانسانية .

منها أن الأقل من الأعداد الموجودة لا يكون مثل الأكثر ٠

ومنها : أن الأقل والأكثر إنما يكونان فى العدد المتناهى ، وما لا يتناهى لا يتصور فيه الأقل والأكثر ٠

ومنها : أنه لا يتحقق فى غير المتناهى جزءٌ معلوم مثل النصف والثلث(١) والربع ٠ ونحن نركب من هذه المقدمات برهاناً فى كل صورة والغرض(٢) الكلام أولا فى النفوس الانسانية فنقول :

لو جعل فى الوجودَ ما لا يتناهى من النفوس الانسـانيـة يوم الأحد(٣) ، لما أمكن أن يزداد بأعداد من النفوس فى يوم الاثنين ٠ فان ما لا يتناهى عدداً لا يزداد بعدد(٤) ، ولكن قد إزداد ٠ فاستثناء نقيض التالى(٥) أنتج نقيض(٦) المقدم ٠

أقول : أما قوله ففيه فساد ؛ لأن ابن سينا لم يَحْتَجْ إلى الوضع الذى للجسم أن يكون طبيعيا ، ولم يَنْفِ عن هذا الزمان الترتيبَ العقلى ؛ بل إنما فرَّق بينهما بوجود الامتداد وعدمه ٠ وما ادعاه(٧) بأن البرهان الذى دل على استحالة الجسم غير متناه ، يدل على استحالة زمان أو(٨) نفوس غير متناهية ، فباطل ٠

والأمور الأولية [١٩١] التى تزعم أنها أوسط ذلك البرهان ليست بأوليه ٠ بيانه أن :

أولها : قوله : الأقل من الأعداد الموجودة لا يكون مثل(٩) الأكثر ، وهو لا يمكن أن يستعمل فى الزمان ؛ لأنه يختص بالأعداد الموجودة وأعداد الزمان

---

(١) د : والثالث ٠ (٢) د : والنفرض ٠

(٣) د : – الأحد ٠ (٤) د : لا يزاد ويعد !!

(٥) د : يقتضى الثانى ٠ (٦) د : نتج نقيض ٠

(٧) د : ولما ادعى ٠ (٨) د : آخر !! (٩) د : مثل مثل ٠

ليست بموجودةٍ . وأيضا إن كان الشيء له جهتان إحداهما[1] متناهية والأخرى غير متناهية ، والأقل والأكثر يتصوران فى الجـهة الأولى دون الأخـرى ، ولا يقتضى ذلك تناهى[2] الأخرى .

وثانيها قوله : إن الأقل والأكثر إنما[3] يلزمان فى العدد[4] المتناهى ، وما لا يتناهى لا يتصور فيه الأقل والأكثر ، وهو غير محصل ، لأن تضعيف الواحد مرات لاتتناهى ، أقل من تضعيف الاثنين مرات لا تتناهى ، وهذا أكثر منه مع أنهما غير متناهيين . ثم إنه قبل جهة الإمتداد الذى فيه النهاية[5] واللانهاية ، فيكون الأقل فى تلك الجهة متناهياً . ولا يلزم أن يكون الأكثر منه متناهياً .

وثالثها قوله : لا يتحقق فى غير المتناهى جزءٌ معلوم مثل النصف أيضا غير معلوم وغير محصل . فانه إنْ أراد بالجزء المعلوم جزءا مضافاً إلى الكل ، كالنصف ، فهو حق ، لكنه ليس بنافع له . وإن أراد به جزءا كيف كان ، فباطل [١٩٢] . فان المتناهى جزءٌ متحققٌ من غير المتناهى . فهذه مقدماته .

وأما برهانه على امتناع النفوس الانسانية بأن مالا يتناهى عددا لا يزداد[6] بعدد فمزيف[7] لأن النفوس متناهيةٌ من جهة إنتهائها يوم الأحد غير متناهية من جهة وجودها فى كل يوم قبل كل يوم إلى[8] الأزل . وازدياده فى الجهة المتناهية ليس بممتنع ولا بمقتضٍ لنهاية فى الجهة الأخرى . وأما تمنطقه[9] بأن استثناء نقيضِ التالى أنتج نقيضَ المقدم ، فاظهار لُوقوفه[10] على علم المنطق ، وذلك لا يسمنه ولا يغنيه[11].

---

(١) أ ، ر : أحدهما .

(٢) أ : – تناهى .

(٣) د : – انما .

(٤) د : العده .

(٥) د : الانهايه !!

(٦) د : لا يزاد .

(٧) د : فخفيف ولعلها فضعيف .

(٨) أ : – قبل كل يوم إلى .

(٩) د : فاما لمنطقه .

(١٠) د : فوقه .

(١١) د : – ولا يغنية ، وتضيف : من .

قال : وتركيب آخر : إن النفوس لو كانت غير متناهية في يوم الأحد ، وهي أيضا غير متناهية في يوم الاثنين ، كان[1] الأقلُّ مثلَ الأكثرِ وإذا تناهت النفوسُ عددا فلابد أن نبتدىء من نفس ليس قبلها نفسٌ ، فتتناهى[2] الأشخاصُ ولابدُ من[3] أن نبتدىء من شخص ليس قبله شخصٌ فتتناهى الحركات والمتحركات . ولا بد أن نبتدىء من حركة[4] ليس قبلها ، حركة ، فيتناهى الزمان العادُّ للحركات . ولابد أن نبتدىء من زمان ليس قبله زمان ، وذلك ما أردنا أن نبين [١٩٣] .

أقول : أعاذنا الله من سوء التمييز ؛ أليس لهذه النفوس امتداد في جهة الماضي يريد إثبات تناهيه ، وامتداد في جهة المستقبل أثبت تناهية[5] بفرض انتهائه إلى يوم الأحد ؟ فهذا التناهي كيف اقتضى ذلك التناهي بالزيادة ؟ فهذه الطرق الدالة على النهاية فيه ، وهذه النهاية مستغنية عن الإثبات .

وإن قلت إن مجموع النفوس من الأزل إلى يوم الأحد أقل من مجموع النفوس من الأزل إلى يوم[6] الأثنين ولا نسلم لك أن هذه العلة تقتضي التناهي . فانها ليست أوليةً ولا برهان عليه . وأما باقي الكلام فبناءٌ على الفاسد .

قال : وتركيب آخر : إن كلَّ حادث[7] بسبب[8] فقد يتوقف وجوده[9] على وجود سببه . فلو توقف وجود ذلك السبب على وجود سبب[10] اخر ، أدى[11] ذلك[12] إلى التسلسل ، وهو باطل لعلة التوقف . فان ما يتوقف وجودهُ على وجود شئ ، لم يمكن[13] تحصيل وجوده إلا وذلك الشيء وجد قبله . فلو

---

(١) كما أن .
(٢) في الأصل : فتناهى .
(٣) د : والأبدان !!
(٤) د : – ليس قبله شخص .... نبتدىء من حركة .
(٥) د : + يوم .
(٦) د : – وإن قلت ... من الأزل إلى يوم .
(٧) د : – حادث .
(٨) د : نسبة .
(٩) د : + على وجوده .
(١٠) د : نسبته .
(١١) د : وأى .
(١٢) د : – ذلك .
(١٣) أ ، د : يكن .

توقف كل سبب [١٩٤] على سبب[١] إلى ما لانهاية[٢] له ، لم يمكن تحصيل هذا السبب الذى وقع الغرض فيه لتوقف[٣] وجوده على وجود مالا يتناهى متعاقبة أو محصورة فى الوجود[٤]، وذلك غير ممكن .

أقول : توقفُ وجود الشئ على الأشياء التى لا تتناهى ولا تجتمع[٥] فى الوجود مما يقول به ابنُ سينا وتوقفه على الأشياء التى لا تتناهى وتجمع فى الوجود[٦] مما يمنعه . فأضاف جميعَها وادَّعى من غير تميز وبيان وإيراد برهان ، أنها محال .

فيقال له ، نيابةً عن ابن سينا ، : لم قلت إن ذلك غير ممكن بالبديهة ، ولو كان بديهياً ، لما خالف العقلاء فيه ، فان أصحابك . يَحُدُّون[٧] البديهى بذلك أم بالبرهان ، فأين ؟

قال : فننقل هذا البرهان بعينه إلى الأشخاص الانسانية ، فنقول : هذا الانسان ، ونشير به إلي زيد ، قد توقف وجوده على وجود[٨] النطفة التى خُلِق منها ، ووجود تلك[٩] النُّطفة[١٠] قد توقف على وجود إنسان آخر حصل منه النطفة ، فكذلك تسلسل إلى مالا نهاية له ، وذلك باطل [١٩٥] .

أقول : هذا مثال يصلح لمعلمى الصبيان أن يفهمهم[١١] معنى التسلسل . والكلام فى بطلانه الذى ادَّعاهَ من غير بَيِّنَةٍ .

قال : وقد[١٢] اتفقنا على استحالة وجود علل ومعلولات بلانهاية إلاّ أنهم

---

(١) د : – على سبب .   (٢) أ : اللانهاية .   (٣) أ ، د : بموقف .

(٤) د : الموجود .   (٥) د : وجمعها .

(٦) د : – مما يقول به ...... وتجمع فى الوجود .

(٧) د : تحدد .   (٨) د : – على وجود .

(٩) د : بذلك .   (١٠) د : النطق .

(١١) د : يفهم .   (١٢) د : وفقد .

أجروا هذا الحكم فى العلل الفاعلية . ونحن الزمناهم[1] غير ذلك فى العلل[2] المادية . والعلل[3] فى توقف المعلولات عليها متساوية .

أقول : لم يفرق خصومُه بين العلل الفاعلية والمادية ، وإنما لم يذكروا [1] المادية[4] ؛ لأن المادة لا يمكن أن تكون لها مادة قبلها إلى مالا يتناهى . وذلك أن الأب ليس بمادة النطفة ، إنما هو محل لحدوث مادة نطفة الأب وإذا لم يكن الأبُّ مادةَ الابن ، فليس مادةُ الأب مادة الابن ، فليس هذا التسلسل[5] فى العلل المادية . والممتنع عند خصومه امتناع تسلسل[6] العلل الموجودة معاً . والمصارع ما لم[7] يتعرض لمحل النزاع ويكرر الكلام ويكثره من غير فائدة .

قال : فاذا ثبت[8] أن النفوس والأشخاص [196] متناهيةٌ وإنما تبتدىء من مبدأ لها ، سواء كانت متعاقبة فى الوجود أو كانت معاً فى الوجود غير متعاقبة[9] ، ثبت بعد ذلك أن الحركات الدورية والمتحركات متناهيةٌ . لأنها لو كانت دائمةَ الحركة لكانت المواليدُ من تلك الحركات[10] دائمة الوجود غير متناهية ، وقد ثبت أنها متناهية . فالزمان ، الذى هو عادٌّ للحركات يجب أن يكون متناهيا[11] ، وهذا غاية ما أردناه .

أقول : لم يَحْتَجْ فى تناهى الزمان إلى توسط الحركات والمتحركات ، بل لو قال فى أجزاء الزمان[12] من الأيام والساعات ، أو فى الشهور والأيام ما قاله فى الأشخاص ، كان كما زعم . وإذا كان راضياً بهذا[13] ، فما هذا التطويل الذى لافائدة فيه إلاّ ضياع الزمان ؟!

---

(1) د : عين . (2) د : – العلل . (3) د : مكرر : والعلل .

(4) د : المادة . (5) د : القسم .

(6) د : – تسلسل . (7) د : – لم .

(8) د : أثبت . (9) د : – فى الوجود ... غير متعاقبة .

(10) د : – دائمة الحركه ... من تلك الحركات .

(11) د : – فالزمان الذى ... يكون متناهيا ..

(12) د : – إلى توسط ... أجزاء الزمان . (13) د : بالذى .

قال : ونقول أيضا : البرهان الذى أوردتموه على استحالة بُعد لا يتناهى ، أو جسم لا يتناهى ، هو أنك تفرض على سطح الجسم الغير متناهى نقطة ، وتقدر فى وهمك بعداً[1] لا يتناهى مبدؤها[2] تلك النقطة ، ونفرض خطاً آخر على موازاة ذلك أقصر منها بذراع [١٩٧] ثم تطبق النقطة على[3] النقطة والخط على الخط ، فلا يخلو : إما أن يبقى الخطان[4] غير متناهيين ، كأن الأصغر مثل الأكبر ، وإن انتقص من الطرف الغير المتناهى بمقدار الذراع القاصر ، صار غير ،[5] المتناهى منقطعاً ، فما يوازيه صار متناهيا[6] . فبانَ أنه لايُتصور جسمٌ أو بُعدٌ فى جسم غيرَ متَناهٍ . فننقل هذا البرهان بعينه إلى أعداد النفوس الانسانية وأعداد الحركات الدورية . وهم لا يفرّقون بين الصورتين إلا بأن الجسم له وضع فيمكن أن يُفرض فيه خطان يبتدئان[7] من نقطة إلى ما لا نهاية له ، والنفوس والحركات لا وضع لها قبل مجرد الوضع وغير الوضع[8] لاتاثير له فى الفرق . فإن الخطُّ المفروض فى الجسم موهومٌ ، وكل ما نقدره فى الخط الموهوم أمكن تقديره[9] فى العدد الموهوم . فافرض[10] زيدا واجعله نقطة ، وافرض آباءه إلى ما لايتناهى خطا مستقيماً ، وافرض عمروا واجعله نقطةً أنقص من زيد[11] بأبوين أو ثلاثة ، واجعل آباءه إلى ما لا نهاية له خطاً ، ثم قدّر أن زيدا وعمروا توأمان[12] فى الوجود ، وسُق البرهان إلى نهاية . ونحن بيّنا قَبْلُ نوعَ ترتيب فى الأشخاص كما كان فى العلل والمعلولات ، والترتيب فى العلل والنفوس والأشخاص كالوضع فى الأجسام والأبعاد . والبرهان كالبرهان كفرسىْ [13] رهان !!

---

(١) د : بعد .
(٢) فى الاصل : مبدئها .
(٣) د : – على .
(٤) د : الخطاب .
(٥) د : – صار غير .
(٦) أ ، ر : متناهية .
(٧) د : يتعديان .
(٨) د : – وغير الوضع .
(٩) أ : تقدره .
(١٠) د : فان فرض .
(١١) د : زيدا .
(١٢) د : توابان !!
(١٣) د : كالفرسان .

أقول : [١٩٨] برهان ابن سينا مبنىٌ على التطبيق ، والتطبيق ، لا يعقل إلا فى امتدادين موجودين كما فى الأجسام . والامتداد الذى يفرضه فى زيد وآبائه وعمرو وآبائه ليسا بموجودين ولا بمتوهمين . والذى يفرضه فى النفوس الانسانية الموجودة معا ليس فيه امتداد لا فى الخارج ولا فى العقل ولا فى الوهم ؛ لأن الوهم لا يحيط بما لا يتناهى ، والعقل لا يحكم إلا بما فى الوجود ، ففى إحدى صورتيه يفقد الوجود وإن وجد الامتداد . وفى الثانية يفقد الامتداد وإن فرض الوجود . ولذلك لم يمكن تطبيقها لا فى الوجود ولا فى العقل ولا فى الوهم ، فكيف يكون سياقة[1] البرهانَ فيها متساوية ؟ فكيف كان البرهانان[2] كفرسىْ رهان ، بل كانا كرهان[3] بفرس جواد مع فرس منحوت من جماد .قال : ثم اعلم أن الدور فى النطفة والانسان والبيض والدجاج ، والحب والشجر[4] ، إنما ينقطع إذا عنيتَ المراد[5] من أحد الطرفين ، وإلا لتوقف وجود أحدهما على وجود الآخر ، ولم يكن ليحصل أحدهما دون الآخر[6] . وذلك يؤدى إلى أن لا يحصل أصلا ، وقد حصلا ، فلابد من قطع الدور بأحدهما ، والمبدأ فى الأشخاص الانسانية [١٩٩] بالأكمل[7] أولى .

أقول : أحسنتَ يا علاَّمةَ العلماء فيما يسأل عنه العوام والصبيان ، فإنه ليس بدور ههنا[8] إلا فى اللفظ ؛ لأن الشىء إذا توقف وجوده على ما يحتاج فى وجوده إلى مثل[9] ذلك ، الشىء ، لا يكون دورا يؤدى إلى أن لا يحصلا ؛ بل ربما يتسلسلان . والتسلسل مستحيل . وإن[10] وجب أن يكون له مبدأ . فههنا اشتبه الدور بالتسلسل على المصارع . وليت شعرى : ما هذه الأولوية فى جعل الشخص مبدءا دون النطفة !! نعم إذا كان أحد طرفى الترددين[11] أفعاله واختياره بعض حركاته دون بعض ، ترجَّح البعضُ على البعض بالأوَّلية .

---

(١) أ ، ر : سياقته . (٢) د : البرهان .
(٣) د : + فيهما يفرض . (٤) د : واشحر .
(٥) د : – المراد . (٦) د : – الآخر و . (٧) د : بالأكل .
(٨) أ ، ر : – ههنا . (٩) د : قبل .
(١٠) د : إن استحالته ، ر : وإن استحال . (١١) د : الدورتين .

وأماههنا فمن[1] أين حصل أن الشخص[2] أوْلى بالمبدئية من النطفة[3] إن لم يكن تقرر فى الكتب الإلهية خلق آدم[4] . ثم[5] إذا كان المبدأ بالأكمل أولى ، فلم لم يخلق الناس أولا عقلاء[6] كاملين والأشجار أولا مثمرة كاملة . ثم[7] ردو [١] إلى النطف والحبوب[8] ؟ أليس هذا حمقاً وبلاهة وسُخفاً [9] من القول أثبته[10] فى كتابه الذى صَنَّفه[11] على الرد على أفضل[12] الفلاسفة ؟

قال : ومما يَستدل به على ابن سينا أنه ذكر [٢٠٠] فى " الشفاء " أن الاستدلال[13] بالوجود على إثبات واجب الوجود ، وبواجب الوجود على الأشياء أولى وأشرف مما يستدل بغيره عليه . فمن هذا قال : لا نشك أن ههنا[14] وجودا وأنه ينقسم[15] إلى واجب لذاته وإلى ممكن لذاته . وتكلم على القسمين ، ثم قال عليه : إذا كان أحد القسمين ممكناً باعتبار ذاته ، والممكن ما ليس بضرورى الوجود ولا بضرورى العدم ؛ بل يستوى عند العقل طرفاه : وجودا وعدماً . وإذا ترجَّح جانبُ الوجود على العدم[16] ، احتاج إلى مُرجِّح . وإلى ههنا محل الاتفاق مع وضوح البرهان . فأقول : المرجِّح لا يخلو إما أن يكون موجِداً [17] وإما أن يكون موجِبا .

أقول : إلى ههنا كان الكلام منتظماً ، وحيث اشتغل بالتفرد أفسد الكلام ، فان الموجِب لا يعاند الموجِد ، حتى يقال إما وإما .

---

(١) أ : فخ .
(٢) د : – بالأولية ..... أن الشخص .
(٣) أ ، ر : النفطة !!
(٤) د : آم .
(٥) د : – ثم .
(٦) مطموسة فى النسخة « د » .
(٧) د : – ثم .
(٨) د : والجوب .
(٩) د : وسخافة .
(١٠) د : أثبت .
(١١) د : صفه .
(١٢) د : أفاضل .
(١٣) د : + على الأشياء أولى وأشرف على اثبات واجب الوجود ، وبواجب الوجود .
(١٤) د : – ههنا .
(١٥) أ ، ر : وينقسم .
(١٦) د : – بل يستوى عند .... على العدم . (١٧) د : موجودا .

قال : ويطل أن يكون موجبا ؛ لأن الممكن ما تردد بين الوجود والعدم ، لا ما تردد بين الوجوب[1] والإمكان . فالمرجّح إذن مرجّح الوجود على العدم لا مرجّح[2] الوجوب على الإمكان[3] [٢٠١] فهو[4] مفيد الوجود لا مفيد الوجوب .

أقول : لا يعنون[5] بالموجِب[6] إلا الذى[7] نُسميه مرجّحا ؛ لأن المرجّح إنْ جاز معه وجود الطرف المرجوح ، لا يكون هو مرجّحاً .فان طريان المرجوح[8] على الراجح يقتضى رُجحان المرجوح على الرّاجح[9] ، وهو متناقض . وإن لم يَجُزْ معه وجود الطرف المرجوح ، كان المرجّح موجِبا[10] لأنا ما نريد بالإيجاب إلا عدم جواز وجودٍ مقابل ما يوجبه .

قوله : فالمرجح إذاً مرجح الوجود على العدم .قلنا : هو من حيث هو مرجّح موجبِ ، ومن حيث[11] مرجحٌ الوجود موجِد[12] ، فهو موجِب وموجِد معاً .

وأما قوله : لا مرجح الوجوب على الامكان ، هذيان لامعنى له.

قال : بل الوجوب[13] يلزمه بعد وجوده نظراً إلى سببه .

أقول : هذا هو الوجوب اللاحق ، وليس[14] الكلام فيه ههنا .قال : والوجود مستفاد له من الموجِد ، نظرا[15] إلى ذاته ، إذ الممكن غير ضرورى الوجود والعدم . ولا يقال : الممكن غير ضرورى الوجوب والامكان . لان ذلك يتناقض فى نفسه لفظاً ومعنى . ويَرْجِعُ حاصل القول إلى أن الممكن غير

---

(١) د : الوجود . (٢) د : + يرجح .
(٣) وتضيف النسخ : وهو على الامكان (٤) د : فهذا .
(٥) د : يعقوان . (٦) د : بالموجوب .
(٧) د : + والامكان فهذا (٨) د : + كان المرجح .
(٩) د : – تقيض رجحان المرجوح على الراجح .
(١٠) د : – موجبا . (١١) د : – هو مرجح موجب ومن حيث .
(١٢) د : موجود .(١٣) د + اللاحق .
(١٤) د : – اللاحق وليس . (١٥) د : نظر .

ضرورى [٢٠٢] الإمكان . وكيف يكون ذلك والإمكان ماهية ، وماهيةُ الشىء ضرورية له ولاتفارق الذاتُ ذاتَه . فيتعين أن المرجِّح موجِد لا موجب ، وسقط التلازم الموهوم أصلاً .

أقول : صَدَق[١] أن الممكن غير ضرورى الوجود والعدم ، لكن الوجود المستفاد من الموجِد لا يوجد إلاّ بعد أن يصير ضروريّ الوجود ، فيكون موجِدُه بذلك الاعتبار موجِباً .وأما قوله : القول بأن الممكن غير ضَرورى الوجوب والإمكان ، تناقض كلام لا يقوله عاقل .

قوله : الممكن غير ضرورى الوجود ، يجرى مجرى[٢] قوله الممكن غير واجب الوجود .

وقوله : الممكن غير ضرورى الإمكان ، يجرى مجرى قوله الممكن غير واجب الإمكان . وقد يصح القولان معاً إن كان المراد بالوجوب الذاتى فى الأول[٣] بالوجوب وبالغير[٤] فى الثانى ، ولا يصح أحدهما بالعكس ويكذب أحدهما دون الآخر إن كانا[٥] بمعنى واحد ، ولا يتناقضان لاختلاف المحمولين .

قوله : وكيف يكون ذلك ، والإمكان ماهية ، قول باطل .[٦] كيف يكون الإمكان الذى[٧] هو كيفية نسبة ماهية الممكن إلى وجوده أو عدمه بماهية الممكن .

وقوله : ماهية الشىء ضرورية له ، ليس بحجة على كون الإمكان [٢٠٣] ضروريا للممكن . بل الحجة هى أن الصفة التى تقتضيها[٨] ذاتُ الشىء ضرورية القبول لذاته .فظهر أن قولهَ المرجِّح موجِد لا موجِب ، وسقط التلازم الموهوم أصلاً ، قول باطل .

---

(١) د : صدقت .

(٢) د : – مجرى .

(٣) د : + و .

(٤) أ : – و .

(٥) فى الأصل : كان .

(٦) د : + بل .

(٧) د : التى الإمكان التى !!

(٨) فى الاصل : تقتضيه .

قال : بقى موضع بحث وهو أنه متى يضاف الممكن إلى الواجب ، وعلى كم وجهٍ يضاف الفعل[1] إلى الفاعل والمقدور إلى القادر ؟ فأما متى ، فلا متى .[2] فلا يقدر فراغ وشغل ووقتُ فعل ووقتُ ترك ، إذ الأوقات متشابهة ، فلا يؤثر وقت على وقت إلا بسبب مخصص .

أقول : كون الفعل فى وقت لا يناقض كون الفاعل ليس فى وقت ، وإلا لاستندت الحوادث الزمانية إلى غير العلة الأولى ، الموجِد[ة] للزمان والزمانيات.

وقوله : إذ الأوقات متشابهة ، ليس مما يتعلق بقوله لا متى . فلا يصلح[3] التعليل[4] به .

قال : وإذا كان الفاعل كما كان ، ولم يحدث أمرٌ ، فلم يحدث مخصص[5] ولا مرجح سواء لازمه وجودا أو تَبِعَه[6] .

أقول : إذا لازمه وجودا أو سبقهَ [7] سبقا بالذات ، لم [٢٠٤] يَحْتَج إلى مُخصِّص وترجُّح[8] ، بل يكون اللازم موجودا مع الملزوم دائما .

قال : وعند القوم إنما يرجح[9] الوجودُ على العدم فى الممكن لذاته إفاضة ذاته تعالى ، فيطالبون بنفس الافاضة والإيجاب . ويقال : ما الذى اقتضى كونه مقتضياً موجباً كما طالبونا بوقت الإفاضة والإيجاب ؟

أقول : إنهم يقولون بكون ذاته مقتضيةً للإفاضة لذاته لا لشىء غيره . فلا يمكن للمصارع مطالبتهم بالمقتضى للموجب .ولهم أن يطالبوا بتغير مخصص يخصص بالإفاضة والايجاب منه تعالى بوقت دون وقت .

قال :[10] وكان جوابهُم أن ذاتا يفيض منها شئُ ، أشرفُ من ذات لا يفيض منها شىء .

---

(١) د : القول .
(٢) د : ـ فلا متى .
(٣) د : يصبح .
(٤) د : القليل .
(٥) د : + وتخصيص .
(٦) أ ، ر : يتبعه .
(٧) د : سبق .
(٨) د : تخصيص ترجيح .
(٩) د : ترجيح .
(١٠) د : فقال .

قيل لهم : هذا يُشعر بأنه استفاد الكمال من الإفاضة ، وكامل الذات لا يستفيد الكمال من غيره .

قالوا : إن الفيض منه تبع لكماله لا أن[1] كماله[2] تبعٌ لفيضه . قيل لهم : فلم يكن إذن مفيضاً موجبا بالذات ، بل فاضت منه الموجودات ووجبت عن غير إفاضته وإيجابه .

أقول : هذا الذى أجاب عنهم بأن ذاتا [٢٠٥] يفيض منها شىء أشرف من التى لا يفيض منها شىء ، جواب لا يليق إلا بأمثاله من المذكورين الذين يتصورون الذوات متساوية فى الذاتية ويتمايزون بالشرف والخسة .

وابن سينا وأصحابهُ يقولون إن الأمور التى تقتضيها ذوات العلل لا تعلل بغيرها . أعنى لا يقال إن هذه العلة أوجبت هذه لذاته للعلة الفلانية . فان ذلك يشتمل على تناقض . وقوله هذا يسعر[3] صحيح لو قالوا إنه أفاض لحصل[4] له شرف . وهذا ما اخترعه هو ، وهم لا يقولون به .

وقوله : إذا كان الفيض تبعاً لكماله لا يكون مفيضاً ، بل تكون الموجودات عنه فائضةً. فجوابه[5] أن الفيض إذا اعتبر بنفسه كان فيضا ، واذا[6] اعتبر بالقياس إلى مبدئه يكون إفاضة . ولا تفاوت فى الحقيقة كما قلت فى التحريك والحركة .

قال : وهذا حكم التبع[7] والتابع أبدا مع المتبوع فى الوجود ، ولكن لا يضاف إلى المتبوع مقصوداً وبالذات ، بل تبعاً وبالعرض ، قولٌ غير قولك يحصل . لأن كل علة تقع لمعلوله . ولا يقال إنه ليس[8] يصدر عن علة[9] بالذات .

---

(١) أ : - لا أن .
(٢) أ : ما له .
(٣) هكذا فى الأصل .
(٤) د : ليحصل .
(٥) فى النسخة د : فمهوابه !!
(٦) د : وأنا .
(٧) د : اتبع .
(٨) د : - ليس .
(٩) د : علته .

وأما أنه غير مقصود ، فانْ أردت [٢٠٦] أنه غير معتبر فى المعلولية ، فهو كذب . وإن أردت به أن[١] العلة لا بقصده ، أى لا يكون له فى إيجاده غير ذاته ، فهو صدق فى بعض العلل وكذب فى بعضها[٢] . فأنتم طالبتمونا[٣] بوقت الإبداع وسببه ، ونحن طالبناكم بأصل الإبداع وسببه .

أقول : مطالبتهم صحيحة إذ[٤] جعلت الإبداع لا من ذات المبدع بل بحسب أمر خاص ، ومطالبتك فاسدة ، لأنهم جعلوا سبب الإبداع بالذات[٥] لا غير .

قال : وألزمتمونا[٦] حدوث حادث لا من حادث ، وألزمناكم وجود الموجودات تبعا ، وبالعرض لا بالاختيار والقصد الأول والطبع والاتفاق لا مدخل لهما فى كماله[٧] تعالى .

أقول : ألزموك أن حدوث حادث يقتضى تخصيص الحدوث بوقت دون غيره ، وكانوا ملتزمين أن وجـود الموجـودات تبعٌ لذاته بالذات ، والقصـد الأول [٢٠٧] لا بالعرض من غير إلزامك إياهم . وأنكروا الاختيار والطبع والاتفاق لاقتضاء ذلك كون المبدأ متكثراً .

قال : بل نحن وجدنا الممكنات بالذات قد دخلت فى الوجود ، أعنى ترجيح جانب منها على جانب . ولا بد من مرجِّح لا إمكان له بوجه من الوجوه .

أقول : إذا دخلت الممكنات بالذات فى الوجود ، وترجَّح أحد طرفيه ، فما الاحتياج إلى المرجِّح ؟ وإذا قلت إنه يفعل بالاختيار ، فقد قلت بالإمكان فى أفعاله ، ولم يكن قولك لا إمكان له بوجه من الوجوه صحيحاً . وإن قلت صح[٨]

---

(١) د : العلم .
(٢) د : + قال قال .
(٣) د : طالبتموها .
(٤) د : إذا .
(٥) د : الذات .
(٦) أ ، ر : والتزمتمونا .
(٧) كما لتى !!
(٨) فى الاصل : صحة .

قولك هذا ، فلم أنكرت على من يقول إنه تعالى واجب من جميع جهاته ؟ أليس هذا تناقضا صريحاً ؟

قال : وإضافة[1] الممكنات إليه تعالى ووجوه الإضافات إليه مختلفة ، فمنها الإضافة والإيجاب ، ومنها الطبع والميل ، ومنها الغرض والحكمة ، ومنها الإرادة [٢٠٨] والاختيار والقصد . ولك[2] أن تؤثر الأشرف فالأشرف منها .

أقول : القول بوجوه الإضافة المتعددة قول بتكثر المبادىء ؛ لأن الذات مع وجه تقتضى غير ما تقتضى مع وجه آخر والإيجاب والاختيار متقابلان . ولا يمكن أن توصف ذات بهما[3] إلا من وجهين متقابلين . والطبع والميل خاص بمن لا تختلف أفاعيله . والغرض والقصد يشعران بنقصان من يتوجه نحوهما ليستكمل بحصول غرضه ومقصوده .والحكمة ليست من هذه الوجوه[4] المعدودة ، إنما هو إفاضة أشياء منتظمة[5] ومتقنة بحسب العلم بها وبنظامها . وإنما يكون لنا أن نؤثر الأشرف فالأشرف[6] إذا كان أفعاله موقوفةً على رأينا . وليس شئ من هذا بضار لابن سينا ؛ لأنه[7] لا يقول بغير الإضافة والإيجاب[8] والحكمة التى هى واحد فى المعنى ومتكثر بالاعتبارات[9] التابعة الذات .

قال : والشرائع قد وردت بتخصيص شرف الإضافة[10] بالاختيار والارادة والخلق والأمر والملك ، لما فى هذه الاضافة من كمال الجلال[11] والإكرام ، ولما فى سائر الوجوه[٢٠٩] من النقص والانثلام .

أقول : هذا[12] تمسك بالنقل . والنقل وجوه : بعضه له إذا كان صادقا وبعضه عليه إذا لم يكن صادقاً .[13] وتلك صياغة [14] غير ما هو فيها .

---

(١) د : ونحن إضافه !! (٢) د : وذلك . (٣) د : لهما .

(٤) أ : وجوه . (٥) د : ومتقفه . (٦) أ : الأشراف فالأشراف .

(٧) د : – لا . (٨) د : – يجاب (٩) د : بحسب الاعتبارات .

(١٠) د : الأفيد ، وقد تقرأ : الا فيه . (١١) د : الجلا جل .

(١٢) د : – هذا . (١٣) مكرر فى النسخة د : وبعضه عليه اذا لم يكن صادقاً .

(١٤) ويمكن أن تقرأ : صناعة .

قال : ففى الإيجاب والإفاضة شُبه التوالد والتناسل ، قول شعرى لا محصول له · والقول بأن فى الطبع والميل شُبَهَ القسر والحاجة ، أقول : الطبع والميل يقابلان القسر ، فكيف يكون[1] فيهما شبه[2] ، بل يكون الشبه[3] من جهة القابل[4] لا من جهة[5] المناسبة · والحاجة لا تناسب الطبع أصلاً ، وإنما تناسب الميل الاختيارى لا الطبعى · وهذا الكلام ليس مما يتعلق بمصارعة[6] ذِكر ما أورده فى فصل سماه بالمختار الحق [٢١٠] ·

قال : قد[7] بينا[8] أن التقدم والتأخر والمعَية على أنحاء أربعة : تقدم بالزمان ، وتقدم[9] بالمكان[10] ، وتقدم بالشرف ، وتقدم بالذات · وقد زيد فيه التقدم بالطبع والتقدم بالوجود[11] فقط وفرق بينهما · والتقدم[12] بالذات بأن تقدم الواحد على الاثنين ، معلوم · والواحد لا يوجب الاثنين بالذات ، ففيه معنى آخر ، وهو[13] التقدم بالطبع · وتقدم الموجِد على الموجَد وراء العلة بالذات · وقد بينَّا أن مُفيد الوجود غير مفيد الوجوبَ ·يقال : أوجده فوجب به[14] ، ولا يقال وجب به فَوجد ·وإذا[15] تقررت هذه القاعدة فى التقدم والتأخر[16] ، يتبين أن الوجوه المذكورة جاريةٌ كلهاُ فى المَعِيَّةِ ، فنعود فنقول :

ليس العالم مع الله تعالى بالزمان · فان وجود البارى تعالى ليس زمانيا · وكما لا يسبق وجودُه تعالى وجودَ العالم زمانا ، كذلك لا يكون معه زمانا ·

---

(١) د : – يكون ·
(٢) د : شبهة ·
(٣) د : شبهة ·
(٤) د : التقابل ·
(٥) د : – جهة ·
(٦) د : بمصارعته ·
(٧) د : – قد ·
(٨) د : بينان ·
(٩) د : – تقدم ·
(١٠) د : والمكان ·
(١١) د : + وتقدم ·
(١٢) د : وبين التقدم ·
(١٣) د : فهو ·
(١٤) أ ، ر : – به ·
(١٥) د : وا واذ !!
(١٦) د : والتا ·

وليس العالمُ معه تعالى بالمكان ، فان وجوده ليس بمكانى . فكما لا يكون[1] فوقه مكانيا ، لا يكون معه متيامناً [2] أو متياسراً [3] .

وليس[4] العالم [٢١١] مع الله تعالى بالشرّف ، فان واجب الوجود لا يساوى لجائز الوجـود بالشرف .وليس العالم مع الله تعالى بالذات . أما عندهم : فلان الموجَب لا يكون مع الموجِب بالذات . وأما عندنا : فلأن الموجَد لا يكون مع الموجِد بالذات .

وليس العالم مع الله[5] تعالى بالطبع ، فان وجوده لا من طريق العدد . فثبت أنه[6] كان الله ولم يكن معه شىء . وقد سئل النبى ، ﷺ ، عن بدء هذا الأمر ، فقال : كان الله ولم يكن معه شئ . وقد أخبر عن سر[7] المسألة ونص على متن الحكمة ، وقطع الأمر بما يفسد الحد[8] ويصيب المفصل .[9] فاذا لم يكن معه شئ بوجه من الوجوه للمعية[10] ، وكان الله تعالى متقدما على كل[11] شىء بكل وجه من وجوه التقدم ، فلا يجوز أن يقال : واجب الوجود[12] يتقدم على ممكن الوجود بالذات ، ويكون معه بوجه آخر ، كتقدم السراج على ضوء ، وتحرك اليد على تحرك الخاتم . فان الشىء قد يتقدم على الشىء بالذات ويكون معه بالزمان[13] كالمثالين المذكورين ، فان وجودهما زمانى .ولا يجرى هذا الحكم فى البارى تعالى فانه يتقدس عن الزمان .ولا يجوز أن يتقدم بالذات ويُقَارن بالزمان ولا أن يُقارن بالوجودِ . فانًّا قد بيًّنا أن الموجِد يتقدم على الموجَد فى الوجود . ولهذا قالوا الوجود [٢١٢] له[14] تعالى أوْلى وأقْدَم .

---

(١) د : – معه زمانا .... فكما لا يكون . (٢) د : متباينا .

(٣) د : + مكانا وليس بمكانى . فكما لا يكون فوقه مكانيا لا يكون العالم .

(٤) د : – وليس . (٥) مكرر فى النسخه د : مع الله

(٦) د : – أنه . (٧) د : – سر .

(٨) د : نقل الخبرية . (٩) د : الخصل .

(١٠) د : وجوه المعيه . (١١) د : – كل .

(١٢) د : – يقال واجب الوجود . (١٣) د : + كليا . (١٤) د : به .

فأسفر وجه المسألة كفلق الصبح ، وتبين مثار الشبهة ، وعاد الخلاف[1] إلى أن[2] الحوادث لا أول لها محصورةً بالوجود معاً أو متعاقبةً متتالية مستحيل الوجود . وقد بيَّنا ذلك بما فيه مقنع .

أقول : قوله بعد نفى المعية عنه تعالى أنه كان متقدماً على كل شىء بكل وجه يناقض كلامه فيما مضى . فانه نفى التقدم الزمانى عنه هناك . وكان يليق به أن يقول : المعية والتقدم منفيان عنه ، فانه لا يتأتى الحكم باجتماع المتقابلين والمتناقضين[3] . وقد نفى المَعيَّةَ بالطبع بأنه وجودٌ بشىء من طريق العدد ، وكأنه تَصَوَّرٌ من مثال الواحد[4] والاثنين أن ذلك التقدم لا يكون[5] إلا فى العدد ، وهو تصور خطأً . وقد مر الكلامُ فى جميع هذه المقامات[6] ، فلا وجه لإعادته .

قال : ومن الموجودات العلوية مفارقات للمادة ، مجردات عن[7] الهيولى ، قد نشأت عن الأحياز المكانية[8] والأقوال الزمانية . والأعراض الجسمانية لها مبدأ ذاتى وأول [٢١٣] وجودى ، ابتدعها البارى تعالى بقدرته إبتداعا واخترعها[9] اختراعاً على مشيئته .

أقول : هو مطالب باثباتها ثم بامكان كونها كثيرا[10] ، ثم ببيان وجوه مفارقتها وتجريدها ، ثم ببيان كيفية إبداعها واختراعها .وليس من النقل ذكر مفارق للمادة مجردة عن الهيولى قويس[11] عن المكان والزمان والأعراض الجسمية[12] . فاذن يجب بيان ذلك من العقل لا من طريق الحكماء والمتكلمين . وما أدرى كيف يمكن أن يخرج من عهدِه هذه[13] الدَّعْوى ؟!

---

(١) د : – الخلاف .
(٢) د : أول .
(٣) د : فالمتناقضين .
(٤) أ ، ر : مكرر : الواحد .
(٥) د : + ألا يكون .
(٦) د : المعاملات .
(٧) د : عند .
(٨) أ ، ر : الكائنة .
(٩) أ : واختراعها ، د : – واخترعها .
(١٠) د : كثيرة .
(١١) فى النسخة أ : قد ليسَ !!
(١٢) د : الجسمانيه .
(١٣) د : – هذه .

قال : وهى[1] مظاهر الكلمات التامات الطاهرات الزاكيات والكلمات مصادرها .

أقول : ما هذه الكلمات ؟ إنْ أثبتها بالنقل[2] فليس فيه إلا كلمة واحدة عَبَّر عنها[3] بلفظة : كن[4] المؤَّلف من حرفين وإن أثبتها بالعقل[5] ، فأين المقدمات[6] ؟ إذ ليس الحكم بوجودها بديهيا . وما يعنى بالمظاهر والمصادر ، وهذه المظاهر أخفى من المصادر . فلعمري ما هذه العبارات إلا مما يستعملها الخطباءُ والشعراء ؛ لأنها ليست بمظنونية[7] ولا متخيلة [٢١٤] ، فضلاً عن أن يهوّل بها ابن سينا .قال : وما دونها الأفلاك المتحركات ، التى هى هياكل تلك الروحانيات .

أقول : ما معنى تلك الهياكل[8] ؟ إنْ كنتَ تريد بها أن تكون لتلك المبادئ الروحانية بها تعلق أو فيها تصرف ، فقد ناقضت[9] قولك بكونها[10] قد نشأت من الزمان والمكان والأعراض الجسمانية . وإن كنت تريد بها أنها[11] على مثل تلك الروحانيات ، كما يقول أصحاب الاصنام فى هياكل أصنامهم ، فكيف يليق أن يكون الجسمانى مثالاً وشبها للروحانيات ؟

قال : فانما يتبدئ الدهر والزمان حيث[12] حدوث الحركة .وإنما تبتدئ الحركة منهاحيث الشوق الطبيعى والنزوع[13] الطلبى إلى كمالاتها بالأولية الزمانية أن[14] تكون إلا للمتحركات والأولية الذاتية أن تكون إلاّ

---

(١) د : وهو .
(٢) د : بالفعل .
(٣) د : – عنها .
(٤) فى الاصل : لكن .
(٥) د : بالفعل .
(٦) د : اقدمات .
(٧) د : بمظنونه .
(٨) د : الصاهل !!
(٩) د : ما نعت .
(١٠) د : + بها .
(١١) د : – أنها .
(١٢) د : – حيث .
(١٣) فى الاصل : والنزاع .
(١٤) د : لن .

للمفارقات[١] . والرب تعالى[٢] هو الأول بلا أول كان قبله ، والآخر بلا آخر يكون بعده[٣] . فهو الأول والآخر . ليس وجوده زمانيا ، والظاهر ليس وجوده مكانيا [٢١٥] .

أقول : القول[٤] بالدهر[٥] مع القول بكون الحركة متناهية يكون على اصطلاح آخر . وإذا كان معنى الأول والآخر أن ليس وجوده زمانيا ، فالمفارقات بزعمه أوائل وأواخر .وإذا كان معنى الظاهر والباطن أن ليس وجوده مكانيا ، فالدهرُ والزمان وسائرُ الأعراض وجميعُ المفارقات كذلك . قال : وأمثال هذه المتناقضات لفظاً متفقات في حقه تعالى معنى[٦] . فالمكان والزمان توأمان تراكضا فى رحم واحد ، وارتضعا[٧] من ثدى واحد ، ولوعى عليهما فى مهد واحد . فاضرب الدهر بالجسمي والجسمي بالدهرى[٨] واطلب دين الله عز وجل من الغالي والمقصر . وجلال الله تعالى فوق الأوهام والعقول ، فضلاً عن المكان والزمان . وحيثما اتسعت العبارةُ باستعارتها في آفاق الفكر[٩] الجائل في عرصات[١٠] المطلوب ، صار ما يرام وضوحه[١١] غامضاً ، وما يتمنى فيضه فائضاً [١٢] وكلّت الآلةُ ، وضلت الحالة ، وعاد العقلُ الانسانى هباء[١٣] . فلا [٢١٦] وجه بعد هذه المعانى التى طلعت عليها شمس[١٤] العظمة ، وطبختها فى أمواج البحار ، وسحبتها[١٥] فى أدراج الرياح ، إلا إلى الشرع الظاهر والحرم الطاهر ، فإنه يؤنس كل الأنس ، وليس يوحش كل الإيحاش ، ولو أنه لم يرو[١٦] كل الإرواء ، لم يعطش كل الإعطاش .

---

(١) د : + أكون فقال .
(٢) د : – والرب تعالى .
(٣) مكرر فى د : والآخر بلا آخر يكون بعده .
(٤) د : – القول .
(٥) د : بالذهن .
(٦) د : ـ معنى .
(٧) د : – وارتضعا من ثدى .... مهد واحد .
(٨) د : بالدعوى .
(٩) د : الكفر .
(١٠) العرصه : البقعه بين الدور بلا بناء .
(١١) د : وصومه .
(١٢) د : غائضاً .
(١٣) د : والحلية عفاء .
(١٤) أ ، ر : الشمس .
(١٥) د : ويستحيها .
(١٦) د : + يرد .

أقول : هذه كلمات مموهات موهمات ،كلها شعرية ودون الشعرية[١] ، وجعل فيها مطابقات وموازنات ، واعترف بالعجز أخيرا[٢] وأمر باتباع الشرع ، وليس ذلك مما[٣] نتكلم فيه .

قال :[٤] ولما[٥] أنهيتُ الكلام فى هذه[٦] المسألة إلى هذه الغاية ، وأردتُ الشروع[٧] فى المسألة[٨] السادسة والسابعة ، شغلنى[٩] عن بيانهما ما قد تكاءدنى ثقله ونهضنى حمله من فن[١٠] الزمان وطوارق الحدثان . وإلى الله المشتكى ، وعليه المعوَّل فى الشدة والرخاء فاقتصرت على إيراد رءوس المسائل من أسئلة وشكوك وإشكالات ومحادثات عقول . فمن حلها فهو أولى بها .

أقول : وعدّ فى المسألة السادسة حصر المبادىء ، وقد جرى شىء من ذلك [٢١٧] فيما مضى[١١]

وأما السابعة فهى مسائل مشكلة ، وقد أوردها ههنا ، إلا أنه فى الخوض فيها على عادته السابقة وأنا أورد ما أورده ، وأقول فيه على منوال ما قال ابن سينا وأتباعه .

قال فى فصل سماه محاذات العقول : إن الحكيم يطلب العلة فى كل شىء ، والسبب[١٢] لكل حادث : إما علة فاعلية أو علة مادية أوعلة غائية ، وقلما يطلب العلة الصورية .

قال[١٣] : الحكيم لا يطلب العلة فى كل شىء ، وإلا لتسلسل الطلب[١٤] أو

---

(١) أ ، د : شعرية .
(٢) د : احىراء .
(٣) د : + نحن .
(٤) د + المصارع .
(٥) د : لما .
(٦) د : - هذه .
(٧) د : الشرع .
(٨) د : + الثانى .
(٩) د : سعلى !!
(١٠) لعلها فتن .
(١١) د . : معنى .
(١٢) د : والسيف !!
(١٣) لعلها : أقول . ويبدوا أنه فى الفقرات التالية قداستبدل قال بـ : أقول .
(١٤) د : - الطلب .

دار ، لكنه يطلب العلة لما له علة ولا يطلب أيضا بجميع ذلك ؛ بل لما يكون علة غير ظاهرة . ولا يطلب لما[1] لا يعلم علته أصلا ، ويطلب السبب لكل ممكن له سبب غير ظاهر من شأنه أن يعلم ، سواء كان حادثا أو[2] لم يكن ، ويطلب العلل أربع[3] .والعلة الصورية تكون قليلة فى الطبيعيات وتكون كثيرة فى التعليمات . فليست هذه الأحكام على ما أفتى به مطلقا .

أقول : فأول ما يسأل عن حصر المبادىء أهى [٢١٨] محصورة فى عدد معلوم أم غير محصورة ولا متناهية ؟

قال : قد مرّ [4] أن المبدأ الأول واحد ، وكذلك ما يليه ، فهما محصوران بالبيان العقلى ، وما بعدهما ليست محصورة . ولا يجوز أن تكون غير متناهية لا ستنادها إلى المبدأ الأول . وإنما يقول الحكيم بعدتها[5] من حيث العلة ، أى لا تكون أقل من ذلك .وأما من[6] حيث الكثرة فلا .

أقول : فان كانت محصورة بعدد ، فلا عدد أقل من عدد .

قال : لو كانت المبادىء غير متعددة ثم تعددت بعدد خاص ، لا بحسب ذواتها ، لتوجه ما قال إنه ليس عددٌ أولى بها من عدد . أما إذا كان صدورها عن المبدأ الأول لوجوه[7] تقتضى تعددها ، فذلك العدد المقتضى أولى بها من غيره . لا بل يجب[8] أن يكون هو لا غير .

أقول : وإنّ من الأوائل من قال المبادىء [أ] ربعة : الأول والعقل والنفس والهيولى . ومنهم من قال : خمسة وزاد الطبيعة : .ومنهم من قال : ستة وزاد الخلاء . ومنهم من قال : سبعة [٢١٩] وزاد الدهر [أ] والزمان .

---

(١) د : + لم .
(٢) د : و .
(٣) فى الأصل : الأربعة .
(٤) أ ، ر : قدم .
(٥) هكذا فى الاصل .
(٦) د : وأمن .
(٧) د : لوجوده .
(٨) د : ولابل بحسب .

قال : يرد على كل قول من هذه الأقوال كلام ، إلا أنه ليس مما يتعلق ببحثنا .

أقول : وابن سينا [ذهب] إلى أنها تسعة هى العقول والمفارقات . وربما يزيد على ذلك حتى يبلغ بها نيفاً وأربعين عقلاً . وربما يقول تعددت المفارقات بعدد النفوس المدبرات ، وتعددت النفوس بعدد[1] الأفلاك . ولربما دل [أ] لرصد على أنها تسعة . فثبت أن المبادىء تسعة ، فما الذى ينجينا من هذه الحيرة ، ومن الذى يخلصنا من هذه الورطة[2] ؟!

قال : ابن سينا يقول بأنها تسعة باعتبار كون الأفلاك تسعة وهى دون العقل الأول ، ومعها يكون عشرة . ويقول إنها نيف وأربعون أو أقل أو أكثر باعتبار جمع الأفلاك التى للكواكب من الممثلات[3] والمادلات ، وخارجة المراكز والتداوير[4] ومحركات العروض ، فانها كثيرة . ويقول : تتعدد العقول بعدد النفوس ؛ لأن اختلاف حركات النفوس تدل عل} أنها تبتدىء فى طلب الكمال [٢٢٠] بمبادىء مخ^لفة . وتعدد النفوس بتعدد الأفلاك ، التى يدل٣على تعددها اختلاف الحركات الموجودة بالرصد ١أقول[5]: وليس بين هذه الأقوال مباينة ومناقضة ، إنما هى بحسب استدلالات عقلية ، وتوقف فيما لادليل عليه وإن كان مالا يعرف المصارع يقتضى له حيرة وورطة فنثره[6] لا دواء له ؛ إذ العالم بكل شىء ليس إلا واحدا بالحقيقة تعالى وتقدس . .

ثم أورد إشكالا ، فقال : هى تتمايز بالفصول النوعية ، كالنطق للانسان، أو بعوارض شخصية كالشكل والصورة للانسان ، أم بوجه آخر ، كما نص عليه أنها تتمايز[7] بالحقائق الذاتية وهذا القسم ليس بمعلوم ؛ فان إسم[8]

---

(١) د : تعددت .
(٢) د : الربطه !!
(٣) د : الممالب ولطها المتماثلات .
(٤) د : والزدائر .
(٥) أ ، د : ـ أقول .
(٦) هكذا فى الأصل .
(٧) أ ، ر : تمايز .
(٨) فى الأصل : هم .

الجوهرية قد شملها شمولاً ذاتيا كالجنس . فلابد تميز بفصل ذاتى ، ولا بد من عوارض شخصية عينية ، حتى يمكن أن يشار إلى كل واحد إشارة عقلية بهذا أو ذاك .

أقول : الأول تعالى يمتاز عن غيره ، ويمتاز غيره عنه(1) من المعقولات كالأجناس(2) العالية والمعانى العارضة لها المسماة بالأمور العامة كالوحدة والكثرة والوجوب والإمكان [٢٢١] والامتناع والحدوث والقدم بحقائقها المخصوصة .ويمتاز كل واحد من غيره أيضا بالحقيقة الذاتية التى له . وأما ما عدا الأول من المفارقات ، تشترك فى جنس الجوهر وتتمايز بالفصول النوعية .(3) فهى أيضا تتمايز بحقائقها الذاتية . فاذا تعين كل منها(4) بحقيقة(5) ، واستند إلى علة ، فلا يحتاج بعد ذلك إلى مُمَيِّز عارضٍ مشخص(6) ؛ بل يمكن أن يشار إليها بحقائقها إذا عُرفت ؛ أو باستنادها إلى عللها ؛ أو بأن من شأنها أن تكون كذا وكذا ... وهذه وإن كانت عوارض غير مشترك فيها ولكن ليست من المشخصات التى ليست بمشتركة الماهيات(7) . وهذه كلها(8) مما دلت عليه الدلائل العقلية .

قال : ولا يكون ذلك إلا(9) بأبدان لها كالأفلاك . فلا تكون إذاً مفارقات مجردة عن المادة من كل وجه ، ولا يحصل فرق بينها وبين النفوس الانسانية . وحينئذ تتمكن(10) فيها(11) هيئات(12) من أحوال حركات الأفلاك كما تمكنت فى النفوس الانسانية من حركات الأبدان . وبالجملة فيخرج عن أن تكون مفارقة من كل وجه .

---

(1) د : – ويمتاز غيره عنه .
(2) د : كالجناس .
(3) أ ، ر : المنوعه .
(4) د : – تتمايز بحقائقها .... كل منها .
(5) د : بالحقيقة .
(6) د : شخصى .
(7) د : بمشتركات الماهية .
(8) فى الأصل . كله .
(9) د : – الا .
(10) د : يمكن .
(11) د : – فيها .
(12) د : ساب !!

أقول : لا تحتاج الماهيات [٢٢٢] المتمايزة بحقائقها إلى أبدان لها فى إمكان الإشارة إليها . فان الإشارة العقلية تختلف بحسب اختلاف الحقائق . وليس تعلق النفوس الفلكية بالأفلاك هى المقتضية لتعددها وتشخصها ؛ لأنها متعددة بحقائقها[١] ، متشخصة باستنادها إلى عللها . بل ربما يدل عليها عندنا باستنادها إلى أفلاكها[٢] وهى بحسب الدلالة العقلية ، بالقياس إلى من لا يعرفها بحقائقها . وليس احتياجها فى أنفسها إلى ذلك ، وإنما يحتاج فى استكمالها[٣] بأن تخرج من القوة إلى الفعل فى جميع الجهات إلى أبدان هى الأفلاك .

وأما النفوس الانسانية ، عند من يقول باتحاد ماهيتها ، فقد تتمايز بحسب إختلاف أبدانها لا[٤] بأن تكون الأبدان علة لتمايزها ؛ بل بأن تكون عوارضها شرطا فى حدوثها .[٥] فاذا حدثت اكتسبتْ هيئاتٍ بدنيةً ومزاجية بها تتمايز وتبقى هى معها ، فهى مشخصاتها .وليس البدن إلا شرطا فى حدوثها من واهب الصور فيها[٦] ، وينقطع الاحتياج إلى شرط الحدوث بعد حال[٧] الحدوث .

وإنما بقيت محتاجةً إلى الأبدان لا فى حقائقها ولا فى تمايزها [٢٢٣] بل فى[٨] استكمالها ، كما فى النفوس الفلكية . وأما ما عدا[٩] النفوس المفارقة من الأشخاص المادية وغيرها فانها إذا شاركت[١٠] فى الماهيات ، تعددت بالمواد والأزمنة والأمكنة على مامضى شرحها . واذا تبين أن النفوس تحتاج فى[١١] استكمالها إلى الأبدان ، تبين[١٢] أن العقول التى لا يكون فيها شىء بالقوة من

---

(١) مكرر فى د : لأنها متعددة بحقائقها .(٢) د : فلاكها !!

(٣) د : أشكالها .

(٤) د : + بأن تكون الأبدان لتمايزها بل .

(٥) د : + من واجب الصور .

(٦) د : – فاذا حدثت ..... واهب الصور فيها .

(٧) د : الحال .

(٨) د : – فى .

(٩) أ : ماعد فى ، د : باعداد .

(١٠) د : فانها إذا شاكت !!

(١١) د : – فى .

(١٢) د : – تبين .

شأنه[1] أن يخرج إلي الفعل لم تحتج إلى الأبدان لا فى ماهياتها ولا فى[2] تمايزها ولا فى استكمالها[3] ، فتكون مفارقة من كل وجه . وبه يحل[4] إشكاله الذى حار[5] فيه عقله .[6]

ثم قال فى فصل وسَمَهُ بإشكالات : الجسم مركب من مادة وصورة[7] يستدعى علة فاعلية ، فما العلة لوجود[8] المادة ، وما العلة لوجود[9] الصورة ، وما العلة لتركبهما معاً ؟ فإن كان الإمكان فى ذات العقل الأول هو[10] العلة لوجود المادة[11] ، فالإمكان فى كل موجود غير واجب الوجود . ولذلك[12] فليناسب وجود المادة حتى يوجد كل موجود ممكن[13] . بل الإمكان طبيعة عدمية[14] فلا يناسب وجودشىء ما . والعلة فى وجود الصورة لا يجوز أن تكون إمكان وجوده بل وجوب وجوده بالغير[15] فى كل موجود غير العقل الأول[٢٢٤] على وتيره واحده ، فليناسب كل صوره .وبالجملة[16] كل ما يدرك كونه من وجوه[17] المناسبات فى الفلك ،[18] فهو موجود فى المعلولات ، فليست العلة أوْلى[19] بعليتها من المعلول .

أقول : أخذ الجسم المطلق والمادة المطلقة[20] ، ثم[21] طلب[22] علتها . وجوابه : العلة الأولى بشرط وجود معلولاتها التى تصدر عنها قبل صدور الجسم ، علة لوجود الصورة ، وبشرط[23] إمكان تلك المعلولات ، علة للمادة . ثم بشرط

---

(١) أ : وأن .
(٢) د : – فى
(٣) د : استكمالاتها .
(٤) د : ينحل .
(٥) د : عاد .
(٦) فى الأصل : عقليه وتضيف النسخه د : وهم .
(٧) د : وصورته .
(٨) د : لوجوه .
(٩) د : فى وجود .
(١٠) د : – العلة لتركبهما ... العقل الأول هو .
(١١) د : + وما العلة .
(١٢) د : وكذلك .
(١٣) د : – حتى يوجد كل موجود ممكن .
(١٤) د : عديميه .
(١٥) د : + ووجوب الوجود بالغير .
(١٦) د : فى الجملة .
(١٧) د : كل ما يدركه كونه من وجوده .
(١٨) لعلها : العلل .
(١٩) د : تعقل (بدلاً من أولى) .
(٢٠) د : + والصورة المطلقه .
(٢١) د : ثم .
(٢٢) د : + أول .
(٢٣) د : وبشر .

وجود الصورة علة لقوام المادة ، وبشرط وجود المادة علة لتشخص الصورة ، وبشرط وجودهما علة لتركب الجسم منهما . والإمكان ، الذى ذكر أن طبيعته عدمية ، ليست علته بالاستقلال ، إنما هو شرط ، والشرط يجوز أن يكون عدميا . فهذا على الإجمال .

وأما بالتفصيل فالعلة الأولى بشرط وجود العقل الأول علة لصورة الجسم الأول ، وهو الفلك[1] الأقصى المحيط بالكل وبشرط إمكانه علة لمادة ذلك الجسم . وليست الإمكاناتُ متساويةً ولا الوجودات حتى يجوز أن يكون وجود غيره أو إمكان غيره يقوم مقامه . وأما الإمكانات فلأنها إضافات الماهيات إلى وجوداتها وعدماتها . والماهيات مختلفة فكذلك؛[2] إمكاناتها .

ألا ترى أن الاضافة [٢٢٥] إلى الكم تكون بالطول والقِصَرْ ، وبالكثرة والقِلَّة ، وإلى الكيف تكون بالشّدة والضعف ، وكذلك فى سائر المقولات . فكما أن الطول لا يناسب الشّدة ، كذلك إمكان المعلول الأول[3] لا يساوى إمكان المعلول الثانى . والوحدات[4] مختلفة بالتقديم والتأخير والأولوية وعدمها . وإذا اختلفت الشروط[5] اختلفت المشروطات .كما أن الحرارة تؤثر فى الجسم الذى فيه[6] نداوة باسوداده[7] والذى فيه نداوة بابيضاضه . فلاختلاف الشروط والاعتبارات اختلفت المعلولات ، ووجب وجودها بوجوب عللها فلم يبق للسؤال عن أوْلَوِية عللها وجهٌ .

واعلم أن وجود[8] المعلولات فى نفس الأمر[9] متقدم على ماهيتها وعند[10]

---

(١) د : الفلك .

(٢) د : تلك .

(٣) د : العلة الأولى .

(٤) د : والواحدة .

(٥) أ : – اختلفت الشروط .

(٦) د : – فيه .

(٧) د : باسواده .

(٨) د : – عللها فلم ... واعلم أن وجود .

(٩) د : الا !!

(١٠) أ : وعنه .

العقل متأخر عنها · وباعتبار تقدمها يكون للصورة تقدم على المواد ، كما يتبين فى الكتب الحكمية · وليس لنا[1] أن نعرف علل الاختلافات إلا بالوجه الإجمالى ، وذلك بأن يتيقن[2] أن صدور الكثرة المختلفة الماهيات عن الماهيات[3] غير ممكن ·أما أن كل موجود معين من الموجودات كيف صدر ، وما علته التامة ، وما شروطه واعتباراته[4] التى تضاف إلى الفاعل بأعيانها ، والوسائط التى وقعت بين العلة الأولى وبينها بأعيانها[5] فما[٢٢٦] لا يعلمها[6] بالحقيقة إلا الله تعالى · وليس لنوع الانسان فى شئ من العلوم أن[7] يحصل له إحاطة تامة ، بل يعلم الأصول والجمل ، وتكون غاية علمه[8] العجز عن الحقائق والدقائق كما هى فى الوجود ·

قال : ثم الاستعداد فى المادة ليس متشابهاً فى جميع المواد ، بل مختلف ، فما سبب الاختلاف فيها[9] ؟ فانما تختلف الصور لا ختلاف استعدادات المواد ·

أقول : سبب الاختلاقات اختلاف المواد ، وسبب اختلاف المواد اختلاف شرائط وجودها والاعتبارات التى صدر [و] جودها بانضمامها إلى الموجد ، ثم الاستعداد أمر إضافى ، ويختلف باختلاف ما يضاف إليه كما مر · والصور التى لا تفارق المواد لا تختلف باختلاف استعداد موادها فقط ، لأنها متقدمة على موادها نوعا من التقدم ، ثم ما يعرض لموادها من الاستعدادات وغيرها ؛ بل تختلف باختلاف عللها أولا ، ثم تتشخص أشخاصاً مختلفةً بحسب تلك الاستعدادات المختلفة ·وأما الصور المفارقة لموادها فهى تختلف باختلاف استعدادت موادها ، وبأسباب تنضم إلى ذلك ·

---

(١) د : انما · (٢) د : يتقن ، ر : يتقنن ·
(٣) د : الواحد ·
(٤) د : – غير ممكن · أما · · · · واعتباراته ·
(٥) د : – والوسائط التى · · · · بأعيانها ·
(٦) د : يعملها · (٧) د : إنما ·
(٨) د : عله · (٩) د : – فما سبب الاختلاف فيها ·

قال : والهيولى الأولى لا[١] تختلف استعداد [اً] ، بل هى مستعدة لقبول صور الجسمية فقط ٠

أقول : فأما مقادير الصور والأشكال فى الصغر والكبر ، والأقل والأكثر والخاصة[٢] والأثر ، فتستدعى عللاً[٣] تناسبها ، فما تلك العلل ؟ وما الذى أوجب اختصاص الهيولى[٤] بقبول صورة جسم الكل على المقدار الذى هو عليه ، ليس يزيد ولا ينقص ؟

أقول : إنا[٥] نعرف نهاية المقادير ٠ وأما تعين مقاديرها فنعرف على الإجمال أنه يكون بسبب اختلاف عللها بالقرب والبعد من العلة الأولى[٦] وبحسب ماهياتها ووجوداتها وسائر الاعتبارات والشروط إجمالاً ولا نعرفها تفصيلاً ٠ وليس هذا فى المقادير فقط بل فى ماهية[٧] كل جسم من كل مقولة ، وكذلك فى المركبات ٠ فانا نعرف أن الانسان لا يصير فى العظم[٨] كالفيل ولا فى الصغر كالبعوضة إلا لعلة تقتضى ذاك ٠ ولا نعرف تفصيل[٩] ذلك ولا تعيين تلك العلة ووجه مناسبة لهذا الأمر٠ولو طلب المصارع علل جميع ما فى الوجود لضاق عليه المسلك ولم يضمن[١٠] له[١١] أحد من الحكماء بيانَ جميع ذلك على التفصيل وإنما يلوح هو[١٢] أن له علمـاء يحيطون علما[١٣] بجميع الأشياء [٢٢٨] ، فليطلب عنهم هذه الدقائق التى عجز الحكماء عن بيانها ٠

قال : وإنكم طلبتم العلة لكُرّيتها فقلتم إن العلة إذا كانت واحدة والمادة واحدة ، وجب أن يكون الجسم[١٤] متشابه[١٥] الأجزاء ، وهو شكل الكرة إذ

---

(١) د : — لا ٠
(٢) د : والخاصية ٠
(٣) د : علا ٠
(٤) أ ، ر ٠ — الهيولى ٠
(٥) د : انما ٠
(٦) د : — الأولى ٠
(٧) د ، ر : خصية !!
(٨) أ النظيم ٠
(٩) أ : تعليل ٠
(١٠) د : ينقض ٠
(١١) مكرر فى د : له ٠
(١٢) د : وهو ٠
(١٣) د : — علماً ٠
(١٤) د : — العلة لكريتها ٠٠٠ أن يكون الجسم ٠
(١٥) فى الاصل : متشابهة ٠

لازاوية فيها يتخصص بها شكلاً مربعاً أو مثلثا أو غير ذلك ، فهلاً طلبتم لمقدار الكرة علة أخرى ؟

أقول : طلبوا وعرفوا أن اختلاف مقاديرها لاختلاف موادها وصورها إجمالاً . وأما التعين فلم يقدروا على ذلك . فاعترفوا بالعجز ولم يموهوا[1] على الناس بادعاء الإحاطة بالمعارفِ كلها زورا وكذباً .

قال : وهلا طلبتم لكل كورة سماوية نجما كان أو فلكا ، علة فيعرف بها مقادير الأعظام والأجسام ؟وكذلك القول فى أبعادها وأماكنها وحركاتها وأزمانها . فان المجسطى ليس يقرر إلا ما عليه وجودها ، وليس يطلب علة[2] وجودها .والالهيات تشتمل على بعض عللها الغائية لا[3] الفاعلية والمادية .

أقول : إنهم لا يدعون الغيب ، بل يتأملون [٢٢٩] فيما ثبت كونه من الموجودات ، ويحصلون[4] بقدر استطاعتهم علماً مطابقا لما عليه الوجود ، ويعترفون بالعجز ، فيما[5] لا يستطيعون أن يحيطوا به علما . وهذا هو تفسير الحكمة والالهيات [و] كما اشتمل على بعض العلل الغائية ، اشتمل على بعض العلل الفاعلية والمادية والصورية بحسب ما تدركه العقول[6] .

قال : والمطالبةُ توجهت عليهم فى هذه المسائل توجه مطالبة الغريم[7] المماطل . واذا أعيتك جاراتك فعوّلى على ذى بيتك « ما أشهدتهم خلق السموات والأرض »[8] أقول : لو ضمنوا للمصارع الخروج عن هذا[9] الجواب عن حل سؤالاته المتوجهة وغير المتوجهة ، أو ضمنوا له بيان كل ما يحيط علم الله به ضمان ذى بينة الذين أشهدهم آلله[10] خلق السموات والأرض وخلق

---

(١) د : يحوموا .

(٢) د : علية .

(٣) د : الا .

(٤) أ : ويحصلان .

(٥) د : علما وفى الأصل : فما ويمكن أن تقرأ عمّا .

(٦) د : المعقول .

(٧) د : + على الغريم .

(٨) س الكهف : ١٥ .

(٩) د ؛ ر : عهدة .

(١٠) د : – الله .

أنفسهم ، وكانوا مصادر لجميع العقول والنفوس المفارقة فى بدء الفطرة ، لتوجهت مطالباتهُ عليهم حتى يؤدون[1] إليه حقه إن أراده[2] أهلا لأن يقولوا معه[3] جميع أسرار الموجود[4] مستعدا ليعلم ذلك . لكن لم يضمنوا له ذلك ولم يدّعوا تلك العلوم[5] ؛ بل اعترفوا بالعجز [٢٣٠] والقصور فى كل شئ . فما أدرى حجة توجهت مطابقة[6] عليهم . فالعجب ممن يكون له ذو بيت غنى فيترك السؤال منه ويسأل عن جاراته الفقراء والضعفاء والمساكين ، ويشنع عليهم بما هم يعترفون[7] به .

قال فى فصل سماه بسؤالات وإشكالات : إن كان كل متحرك يستدعى محركا ، فإن كان المحرك متحركا استدعى أيضا محركا ، ويتسلسل القول فيه إلي أن يستند إلى محرك غير متحرك . فلا يخلو بعد ذلك : إما أن يكون ذلك المحرك الأول ساكنا أو غير ساكن ولا متحرك . فان كان ساكناً فالسكون لا يوجب الحركة التى هى ضدها . وأما إن كان[8] غير ساكنٍ ولا متحرك[9] ، فيجب أن يكون جوهرا[10] عقلياً فما الذى أوجب فيه أن يكون محركاً لغيره ؟ أشوقٌ يحمله[11] أم كمالٌ يطلبه ؟ ثم لا يخلو بعد ذلك: أيمكن الوصول إلى كماله أم لا يمكن ؟ فان أمكن ووصل . فيجب أن يقف من التحريك فيسكن المتحركات كلها . وإن لم يمكن أو لم يصل[12] إلي كما له ، فهو متعب أبداً [13] دائم العذاب متواصل الأحزان[14] ، متزايد النقصان ، لا يزداد بحركته[15] إلا شوقا إلى كما له ولا شوقه إلا بعداً عن كماله .

---

(١) د . يؤدوا .
(٢) د : رواه .
(٣) د : — معه .
(٤) د : لوجوه ، ر : الوجود .
(٥) أ ، ر : المعلوم .
(٦) د : مطالبته .
(٧) د : معترفون .
(٨) د : — وأما إن كان .
(٩) أ ، ر : ولا يتحرك .
(١٠) د : جواهر .
(١١) د : — يحمله .
(١٢) د : ولا يقبل .
(١٣) د : إذن مبعد !!
(١٤) د : الأخر !!
(١٥) أ ، ر : بحركة .

وإن قيل إنه ينال فى كل حركة كمالاً جزئيا ، فالتذاذه بكماله الجزئى يُلهيه عن أذى الشوق إلى كماله الكلى قبل تصوره . بل توقف العقل[1] عن نيل كماله الكلى يُلهية عن الالتذاذ بكماله الجزئى[2] . [٢٣١] وإن كان[3] الجسم الكلى كرة متناهية ، فليس لها سطح أعلى ؛ إذ ليس وراءها خلاء ولا[4] ملاء يظهر لسطح هو أعلى . فاذا توهم شيئا ما : إما خلاء أو ملاء[5] ، فحينئذ يتصور له سطح أعلى . ثم إذا تحركت الكرة ، ظهر القطبان المتوازيان . فما الذى أوجب تعين القطبين بالمكان الذى ينافيه[6] الآن وأجزاء[7] الكرة متساوية ومتشابهة[8] ، وليس جزءا [متميزا] من جزء ؟ وإنما أطلب هذه المطالبة للعلة الفاعلية لا الغائية .

ثم إن كانت حركة الأجرام مكانيةً [9] ، أوجبت[10] خرق تلك الأجرام ، وهى لا تقبل الخرق . فان كانت وضعيةً ، فالحركات الوضعية إنما تحدث إذا سبقتها حركةُ المكان . والأين ، كالمربع ، ذو وضع . فاذا تحركت رجله إلى شكل آخر غير[11] التربيع حدثت له حركة هى فى نفسها[12] الأجزاء بعضها إلى بعض . فلا بد من حركة النقلة لبعض الأجزاء[13] حتى تَتَبَدَّل نسبةُ سائر الأجزاء بعضها إلى بعض وإلا فالحركة فى[14] الوضع لا يتصور وجودها .

أقول : إنه لم[15] يبطل التسلسل ، فيقال له : لم لا يجوز أن تكون[16] المحركات والمتحركات متسلسلة ؟ ثم إنه إن لم يجز ، فلم لا يجوز[17] أن يكون المحرك الأول ساكنا ؟

---

(١) د : – بل توقف العقل .
(٢) د : – الجزئى .
(٣) د : كا .
(٤) د : أو .
(٥) د : – لسطح هو ... أو ملاء .
(٦) د : فاهيه !!
(٧) د : واجزاءه .
(٨) د : المتشابهة متساوية .
(٩) د : الكائنة .
(١٠) أ ، ر : أوجب .
(١١) د : عن .
(١٢) د : بقية .
(١٣) د : – بعضها إلى .... لبعض الأجزاء .
(١٤) د : و .
(١٥) د : – لم .
(١٦) د : – تكون .
(١٧) د : – إنه إن لم يجز فلم لا يجوز .

قوله : الكون لا يوجب الحركة التي هى ضد [ه][1] .

يقال له : لا[2] نسلم أن السكون ضد الحركة ، ولو سلمناه فلم لا يجوز أن يكون الضد مقتضياً [٢٣٢] لضده ، كما يفعل الحار تبريدا عند الطبيعيين ؟

وإن سلَّمنا أن السكون لا يفعل الحركة ،فلِمَ قال إن الساكن لا يوجب الحركة[3] ، والساكن ليس بضدٍ للحركة ؟ ولم قال إن كان غيرَ ساكن ولا متحرك ، فيجب أن يكون جوهرا[4] عقلياً ؟ ولم لا يجوز أن يكون طبيعة ، فانها هى المبدأ الأول لكل حركة وسكون بالذات ؟ ولم لا يجوز أن يكون قوةً كالجاذبة والدافعة أو صورة كصورة[5] النار المصعّدة لحميها[6] إلى فوق ، أو صورة نباتية تحرك أجزاء النبات ، أو نفساً منطبعاً كنفوس الحيوانات ؟ وما لم يبطل هذه الأقسام البيّن وجودها ، كيف يجوز له[7] أن يحكم بوجوب كون المحرك الذى ليس بساكن ولا متحرك جوهراً عقليا ؟ ثم إن الجوهر العقلى لا يكون فيه شىء بالقوة من حيث هو عقل ، فكيف يقتضى الحركة التى هى خروج[8] ما من القوة إلى الفعل ؟

سلمنا[9] أنه جوهر عقلى ،فلم أوجب أن يكون الموجب لتحريكه شوق أو طلب كمال ؟ وبأى[10] علم عرف أن السبب لتحريك الجوهر منحصر فيهما ؟

وإن سلم له ذلك ، فلم قال إنه إذا وصل إلى كماله وقف ، وذلك يكون إذا لم يكن له كمال آخر ، فلم لا يجوز أن يسنح له كمال[11] بعد كمال إلى غير النهاية ، ويحدث فيه شوق بعد شوق ، فيتحرك من غير انقطاع ؟ ولمَ قال إنه إذا وقف محرك ينتهى إلى حركة[12] هى كماله ، وقف جميع المتحركات ، وذلك [٢٣٣]

---

(١) د : ضدها .
(٢) د : لا ثم !!
(٣) د : – فلم قال إن الساكن لا يوجب الحركة .
(٤) د : جواهر .
(٥) أ : – كصورة .
(٦) د : لجسمها .
(٧) د : – له .
(٨) د : الخروج .
(٩) د : سلمناه .
(١٠) د : وأى .
(١١) د : كما له .
(١٢) د : محرك .

بكون المحرك للكل محركاً واحدا ؟ ولم قال إنه إن[1] لم يصل إلى كما له فهو متعب . والتعب إنما يحصل بانحلال أجزاء المتحرك الحساس بذلك ، فلم أوجب أن يجوز عليه الانحلال ويكون له الاحساس بالانحلال ؟ ولم قال إنه معذب ؟ والعذاب إنما يحصل من حال غير ملائم ، فلعل الحركة نفسها ملائمةٌ لها[2] فلا يُعذَّب بها ؟ ولم حكم بحزنه ، والحَزَنْ يحصل لمن تَنْفعِل نَفْسُهُ بتصور شيء ، فحركته[3] ليست بوضعية خالصة . والحركة الوضعية الصرفه ، كحركة الكرة على مركزها ومحورها الثابتين ، لا تكون مسبوقة بحركةٍ أين ، لا في الكرة ولا في جزء منها ، إذ لا جزء لها إلا بالعرض .وإذا فرض لها جزء لا محالة يكون محاطا بغيره من الأجزاء ، فتكون السطوح المحيطة بالجزء من الأجزاء المحيطة مكان[4] ذلك الجزء . والجزء[5] لا يخرج من تلك السطوح ، فلا تكون حركة أينية تسبق على الوضعية . بل قد قام البرهان على كون الحركة الوضعية أقدم الحركات ، وأن الحركة الأينية لا توجد إلا بعد وجودها .

قال في فصل سماه بـ " شك " : العلة والمبدأ[6] يقال على كل ما إستتم له وجوده وُجد منه شيء آخر .ثم قد يكون فيه وجوده من ذاته وقد يكون من[7] غيره .[وما يكون من غيره] فقد يكون كالجزء لما هو معلول له كالصورة والمادة للجسم ، أو لا يكون كالفعل والغاية على التقسيم الذى ذكره ابن سينا في كتبه . وغرضه حصر العلل في [٢٣٤] أربعة : المادة والصورة ، والفاعل والغاية . والشك[8] : أن المادة لم يتم لها[9] وجودها[10] ووجد منها شيء آخر ، بل إنما يتم وجودها بالصورة حتى[11] يوجد منها جسمٌ . وما لم يتم[12] وجوده في نفسه كيف يوجد منه شيء آخر ؟!

---

(١) د : اذا .

(٢) د : – لها .

(٣) د : + مركبة .

(٤) أ : كان .

(٥) د : لأمر.

(٦) د : والمراد .

(٧) د : – على كل ما استتم . . . وقد يكون من .

(٨) د : + عليه .

(٩) د : – لها .

(١٠) أ ، ر : وجود .

(١١) د : – ووجد منها . . . بالصورة حتى .

(١٢) د : ولم يتم .

أقول : المادة قد تم وجودها من حيث هى مادة ، ولم يتم من حيث هى جسم وإنما تتم الصورة حسب ماهيتها[1] لا ماديتها[2] والأحكام المعقولة تتغير بتغير[3] الاعتبارات . والمصارع تشكك لغفلته عنها .

قال : ثم التقسيم الذى أورده ليس بحاصر لجميع أقسام العلل ، ويمكن أن يوجد شىء آخر سوى الأقسام التى أوردها ، كما عدّه[4] من الآلة .

أقول : الآلة جزء من العلة الفاعلية ، فان الفاعل لا يراد به شخص فقط بل يراد به ما يصدر عنه الفعل ، والفعل لا يصدر من الصانع بغير آلة .[5]

قال : وما ذكره من التقوم[6] به احتراز لفظى ليس يمنع معنى العلية والسببية .

أقول : كل ما لا مدخل له فى تقوم المعلول به[7] ، لا يكون علة ولا سببا . وليس هذا لفظياً بل[8] معنوى .

قال : ولو قيل الفاعل والغاية كافيات فى العلية ، والمادة كالآلة والصورة كالصورة فى نفس الفاعل ، فمن زاد أو[9] نقص من التقسيم ، كان له مجال[10] ولا يلزم منه محال .أقول : [٢٣٥] إذا قسم العلل بما لا يكون[11] جزءا[12] من المعلول وبما لم يحتمل[13] كون المادة آلةً ، والصورة التى يقال ههنا ليست بالصورة التى فى نفس الفاعل ، فان الذى فى نفس الفاعل لا يكون جزءا من المعلول ، بل هى ما تتم فاعليةُ الفاعل بها . وربما تكون هى مبدءا لصدور المعلول عن الذى قيل له إنه فاعل كالعلم الفعلى .

---

(١) فى الاصل : حـسبها .
(٢) د : لا مادتها
(٣) د : - بتغير .
(٤) د : وعده .
(٥) د : آلته .
(٦) د : التقدم + المطلوب .
(٧) د : - احتراز لفظى .... المعلول به .
(٨) د : بلفظية .
(٩) د : و .
(١٠) د : محل .
(١١) د : إذا يكون .
(١٢) د : جزاء .
(١٣) أ : يمحل !!

والزيادة والنقصان فى التقسيم الذى أوردوه[1] باعتبار[2] الذى اعتبروه ، غير ممكن . والموضوع لم يذكره المصارع ، وهو من جملة العلل على بعض[3] الوجوه .

ثم إنه أورد فصلا وَسِمَهُ باثبات النبوة فى[4] مدارك العقل ومنهاجه . فقال فيه : مخرج العقول الهيولانية الانسانية من القوة إلى الفعل يجب أن يكون عقلاً بالفعل ، فانها لا تخرج بذواتها إلى الفعل ولا يخرجها ما هو مثلها فى القوة ، وهو مبرهن ومسلم . فلا ينبغى أن يكون ذلك المخرج[5] الذى هو عقل بالفعل ، واحد [١] بعينه ، وهو العقل الفعال المدبر لفلك القمر يسمى واهب الصور دون العقول التى هى مدبرات لسائر الأفلاك أو معها بالشركة . ولم لا تضاف الصورة كلها إلى العقل الأول ، الذى هو واسطة الكل ، فيكون هو[6] الواهب الفعال ، ولا تتكثر ذاته بتكثر الصور . كما لا يتكثر العقل[7] الأخير .بل ولم لا[8] تضاف الصور كلها إلى [٢٣٦] واجب الوجود الأول ، تعالى وتقدس ، فلا تتكثر ذاته بتكثر الصور ، تبارك الله الواحد القهار العزيز الجبار الحكيم الوهاب .

أقول : إذا سلمت أنّ مُخرج النفوس من القوة إلى الفعل عقل ، فهذا يكفى لابن سينا ، وهو[9] ما جَزَمَ فى أن ذلك العقل هو عقل فلك القمر . بل قال : يشبه ذلك أن يكون هو .ومدبر[10] فلك القمر ليس بعقل ؛ لأن العقل لا يدبر الأجسام ، بل انما تدبرها النفوس . وعقل فلك القمر هو الذى يكمل النفوس المدبرة لفلكه . وإنما سمّى العقل المكمل لنفوس البشر فعالاً لكثرة أفاعيله[11]

---

(١) أ ، د : أورده .

(٢) د : بالاعتبار .

(٣) د : نقض .

(٤) د : من .

(٥) فى أ ، ر : الخرج .

(٦) د : – هو .

(٧) د : + الفعال .

(٨) د : – لا .

(٩) د : هو .

(١٠) د : مدبر (– و)

(١١) د : + علة .

بالقياس إلى الأشخاص . وإنما قيل إنه واهب الصور لأنه يكفى[1] فيه ، وحتى لا يحكم بكثرة الاحتياج إليها . فانه يمكن أن يكون مكملا للنفوس مفيضا[2] للصور .

وإنما قيل يشبه أن يكون العقل الأخير ؛ لأن هذه النفوس والصور متأخرة فى الرتبة عن جميع المفارقات . فالأبعد عن العلة الأولى أكثر مناسبةً لها .

والمصارع اذا كان من جملة أتباع الشاهدين على خلق السموات والأرض ، كان عليه أن يثبت أمثال هذه الأشياء بالتفسير ، ويحكم فيها حكما عقليا جريئا .[3]

وأما ابن سينا وأصحابه ، فقد اعترفوا بالعجز فى هذا المقام وأمثاله .

قال : وإن طلبتم سببا قريبا من السماويات ، وجعلتم الفلك الأخير ومدبره هو الأقرب ، فيكون هو المفيض على الموجودات[4] [٢٣٧] للصور التى استعدت لها ، فلم[5] اعتبرتم القرب المكانى فى الجواهر العقلية ؟ وهلا قضيتم بأن الجواهر العقلية فى[6] البعد والقرب على السواء ؟ وهلا اعتقدتم أن واجب الوجود أقرب من كل قريب ، فهو المخرج لها من القوة إلى الفعل دون العقول ؟ "الله ولى الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات إلى النور " [7] .

أقول : لم يعتبروا فيه القرب المكانى ، بل اعتبروا فيه البعد من المدبّر الأول لكثرة الوسائط بينه وبينه . وهذه المعلولات أبعد[8] منه لمثل ذلك ، فهما متناسبان . ولم يجزموا القول بذلك أيضا . وأما أن واجب الوجود أقرب من

---

(١) تقرأ فى أ : يكون .
(٢) د : نقيضاً .
(٣) وقد تقرأ : جزئيا .
(٤) ر : المواد .
(٥) د : اعتبر .
(٦) د : و .
(٧) سورة البقرة ٢٥٧ .
(٨) أ : البعد .

كل قريب ، فهم قالوا الفيض كله من عنده[١] . وهذه[٢] الوسائط ، كالاعتبارات والشروط التى لابد منها فى أن تصدر الكثرة عنه تعالى .

قوله : هو المخرج لها من القوة إلى الفعل بدون العقول ، لا يوافق مصطلحاتهم[٣] . فان ما يخرج من القوة إلى الفعل[٤] لا يكون عقلاً ، اللهم إلا بعد خروجه التام .

قال : أوهلاً جوّزتم أن يكون من العقول الانسانية ما هو عقل بالفعل ، فيكون هو السبب القريب المؤيد بالقوة[٥] القدسية ، كما جوزتم امتياز بعض العقول بالقوة القدسية ، وأوجبتم فى النفوس تفاضلاً وفى العقول ترتباً . والمتفاضلات المترتبات تنتهى إلى واحد هو الأفضل فلا يتسلسل ؟ " يا أيها النبى إنا أرسلناك شاهدا [٢٣٨] ومبشرا ونذيراً وداعياً إلى الله بإذنه وسراجاً منيرا " [٦] اللهم انفعنا بما علمتنا ، وعلمنا ما تنفعنا به بحق المصطفين من عبادك .وصلى الله على نبيه المصطفى محمد وآله الطاهرين .

أقول : كل ما يتعلق بالبدن ولا يكون عقلاً بالفعل[٧] من كل وجه ، فلا يكون سببا قريباً لتكميل[٨] النفوس إلا بالإعداد . كالمعلم الذى يعدُّ نَفْسَ المتعلم لأن يقبل ما يفيض عليه من كماله الحقيقى[٩] . ولو كان سببا مفيضاً على النفوس صورا عقلية ، لكان متساوى النسبة إليهم . وكيف يكون ، من يتعلق ببدن خاص ويعلم بتوسطه ، متساوى النسبة إلى جميع الناس : حاضرهم وغائبهم ، أولهم وآخرهم ، والذين يولدون قبل ذلك الشخص وبعده ؟ وانتهاءُ النفوس الإنسانية يكون لا محالة إلى نفس هو أكملها بأن يكون أقلها[١٠] للفيض العلوى لا بأن تكون أكثر إفاضة على ما تحتها .

---

(١) أ : عند .
(٢) أ : - و .
(٣) د : مصلحاتهم .
(٤) د : العقل .
(٥) د : القوة .
(٦) سورة الأحزاب : ٤٥ ، ٤٦ .
(٧) د : بما يفعل .
(٨) أ ، ر : ليكملوا . وفى د : لتكليل .
(٩) أ : التحقيقى .
(١٠) أ ، ر : أقبلها .

وأما العقول فقد اتضح أن انتهاءها يكون[1] إلى العقل الأول . والنبى هو الشخص المؤيد بالتأييد[2] الإلهى ، الواضع للشرائع والأحكام التى تفيد انتظامَ أمور الناس فى معاشهم ومعادهم بحسب الاجتماع ، والأنفس إذا أطاعوه . بل يُلقى فى نفوسهم نتائج[3] العلوم بعد إخطارهم[4] بالمقدمات [و] الترتيب بالبيان . فانه ليس ما قصده من كلامه مستبين[5] . ولم يورد مارتبه إلى إثبات النبوة أصلاً وإثبات[6] النبوة بطريق الحكمة قد أوردوا فى كتبهم ، وبَيَّنوا بما لا مزيد عليه [٢٣٩] .

هذا آخر ما أورده المصارع فى مصارعاته . والناظر المنصف[7] يحكم باضافة الصرع والانصراع[8] إلى من يليق به .

ولم يكن قصد محرر[9] هذه الأوراق نُصْرَةَ ابن سينا ولا كسر[10] المصارع ؛ بل كان قصده سلوك طريق الحق والانصاف وأن يظهر حقيقة الحال فى هذه المصارعات ، لئلا يغتر المقلّدون[11] بقول من يدّعى شيئا لا يقدر على بيان ما يدعيه تشوقاً وتصلفاً وإرائِه[12] ما ليس فيه من نفسه[13] .

فالله[14] تعالى يَعْصِمنا من الاعتقاد الباطل ، والعقلَ [15] الغير المطابق ، والعمل الذى لا يكون وسيلة لخير[16] وكمال . ويغفر لنا ما ارتكبناه من الخطايا والسيئات فى العقائد والأقوال والأفعال . إنه ملهم العقل[17] ومُلقّن الصواب ، منه المبدأ وإليه المآب . والحمد لله رب العالمين .

---

(١) د : لم يكن .
(٢) أ ، ر : بالتائيد .
(٣) د : — الناس فى معاشهم ... نفوسهم نتائج .
(٤) أ ، ر : احضارهم .
(٥) د : يبين .
(٦) د : + مما .
(٧) فى الاصل : المصنف .
(٨) أ : والانصرام .
(٩) د : مجرى .
(١٠) د : كثير ولعلها كسر .
(١١) د : المقلد .
(١٢) د : وارادة .
(١٣) أ : نفس .
(١٤) ر : فو الله
(١٥) د : والقول .
(١٧) د : خير .
(١٨) د : — العقل .

قد تمت النسخة الشريفة بيدى الفقير العاصى ، الغريق فى بحر المعاصى ::مرتضى الصباح الطالقانى سنه ١٣٤٩ هجرى .[1]

* * *

(١) فى آخر النسخة ر نجد : وقد تمت النسخه الشريفة على يدى الفقير إلى الله الكحورى فى المدرسة الناصرية بطهران فى سنه ١٣٤٨ هجرية قمرى .

فهرس الفرق

فهرس الأعلام

من أعمال المؤلف

١ – الشامل فى أصول الدين لإمام الحرمين الجوينى (تحقيق) بالاشتراك مع آخرين – منشأة المعارف بالأسكندرية سنة ١٩٦٩م (نفذ).

٢ – التذكرة فى أحكام الجواهر والأعراض، للحسن بن متويه (تحقيق) بالأشتراك مع د . سامى نصر – دار نشر الثقافة سنة ١٩٧٥ (نفذ) .

٣ – الافحام لأفئدة الباطنية الطغام ، ليحى بن حمزة العلوى (تحقيق) منشأة المعارف بالأسكندرية سنة ١٩٦٩ م .

٤ – فكرة الطبيعة فى الفلسفة الإسلامية (تأليف) – مكتبة الحرية بجامعة عين شمس ط ١ سنة ١٩٨٠ (نفذ)

٥ – علم الكلام ومدارسه (تأليف) ط ٢ مكتبة الحرية بجامعة عين شمس سنة ١٩٨٢ .

٦ – نظرية المعرفة عند ابن سينا مع بيان مصادرها (تأليف) – مكتبة سعيد رأفت – جامعة عين شمس سنة ١٩٧٨ (نفذ) .

٧ – الفلسفة الإسلامية فى المشرق (تأليف) – مكتبة الحرية جامعة عين شمس سنة ١٩٨٢ .

٨ – محاضرات فى فلسفة العصور الوسطى المسيحية (تأليف) طبع بالأوفست – مكتبة الحرية – جامعة عين شمس سنة ١٩٨٢ م .

٩ – حى بن يقظان لابن طفيل (تحقيق ودراسة) طبع بالأوفست القاهرة سنة ١٩٨١ .

١٠ – التصوف الإسلامى : الطريق والرجال (تأليف) مكتبة سعيد رأفت سنة ١٩٨٣ م .

١١ – مصارعة المصارع للطوسى (تحقيق ودراسة) بالاشتراك مع د. سهير مختار – دار الثقافة للنشر والطبع سنة ١٩٩٥ .

١٢ – الفلسفة الخلقية فى الإسلام (تأليف) .

١٣ – الالزام الخلقى فى القرآن (بحث فى مجلة الفصول الأربعة) السنة الثانية – العدد ٧ سنة ١٩٧٩ م .

١٤ – فكرة النور عند الغزالى (مقال) – حوليات كلية الآداب – جامعة عين شمس العدد ١٥ سنة ١٩٧٥ م .

رقم الايداع
٨٢٦٥ / ٩٦
مصارع المصارع
دار الثقافة للنشر والتوزيع